

شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان

فتح الله مجتبائی

از انتشارات انجمن فرهنگ ایران باستان

Plato's Kallipolis and Ideal Kingship in Ancient Iran

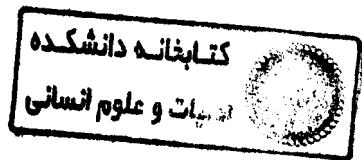
Fathullah Mujtahab



10041500150163

کتابخانه دانشگاه ادبیات

**Anjoman Farhang Iran Bastan
Publication No. 4**



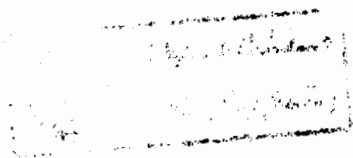
شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان

فتح الله مجتبائی

۳۶۵

از انتشارات انجمن فرهنگ ایران باستان

پنجم آبادی
 ۳۲۱
 ۱۰۷
 ۲۶۴۵
 ۱۳۵۲
 ۲۵



کتابخانه دانشکده ادبیات - دانشگاه تهران
 ۲۴۷۳۹۲
 اداره ثبت کتاب

۱۳۷۷۰۳

بخش
 ثبت و اسناد علمی
 کتابخانه
 دانشگاه تهران
 ۳۸

چاپ این کتاب در تیرماه ۱۳۵۲ در چاپخانه کاویان به پایان رسید.

شماره ثبت کتابخانه ملی ۶۰۳ - ۵۲/۴/۱۱

بها ۱۷۰ ریال



انجمن فرهنگ ایران باستان می‌کوشد تا با نشر آثار فرهنگی و تاریخی ایران پیش از اسلام و ترجمه نوشته‌های ایرانشناسان نامی جهان، دوستاران فرهنگ ایران باستان را با جلوه‌های گوناگون تمدن و هنر این مرز و بوم آشنا سازد. تا کنون گذشته از نشریه انجمن که از سال ۱۳۴۰ سالانه دوبار انتشار یافته است، کتابهای زیر را نیز انتشار داده است:

۱- اشکانیان، نوشته م. م. دیاکونوف، ترجمه کریم کشاورز.

۲- فرهنگ لری، گردآورده حمید ایزدپناه.

۳- زرتشت و جهان غرب، نوشته دوشن گیمن، ترجمه مسعود رجب‌نیا.

اینک «شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان»، نوشته آقای فتح‌الله مجتبابی تقدیم می‌گردد. این کتاب، چنانکه از نام آن برمی‌آید، مقایسه‌ای است میان «شهر آرمانی» افلاطون و آراء و آرمانهائی که مردم ایران درباره مقام شاهی و صفات و فضایل بایسته آن داشته‌اند.

نویسنده کوشیده است که نخست هریک از نکات مشابه را در زمینه ویژه آن بررسی کند، و سپس از راه تطبیق و مقایسه، معانی اصلی آنها را روشن، و ارتباط آراء افلاطونی را در این گونه موارد با عقاید ایرانیان آشکار گرداند.

موضوع این کتاب تحقیقی است تاریخی در مسائلی که یاد شد؛ لکن در ضمن مباحث آن از فلسفه شاهی در ایران باستان و آراء و آرمانهای مربوط بدان از کهنترین روزگار، از اهمیت جنبه دینی سلطنت در ایران و مبنای اعتقادی آن، و نیز از ارتباط دین و دولت بایکدیگر و با نظام طبقاتی آریائی کهن بتفصیل سخن می‌رود.

زرتشت و شاهان هخامنشی

آنچه امروز از آن به «دین» تعبیر می‌کنیم، در روزگار قدیم همه جلوه‌های گوناگون حیات انسانی را شامل می‌شد.

قوانین، اصول اخلاقی، قواعد ملکداری، آراء فلسفی و انواع علوم و هنرهای هر يك از ملل قدیم جهان بر عقاید دینی، یا بعبارت دیگر، بر «جهان‌بینی» مردم آن استوار بود و از آن‌مایه و نیرو می‌گرفت.

دین نه تنها به توجیه مسائلی چون چگونگی آفرینش، ذات آفریدگار، ماهیت خیر و شر، مبدء و معاد، پاداش و کیفر، و سایر اینگونه امور می‌پرداخت، بلکه عاملی بود که وضع انسان را در عالم هستی معین می‌کرد، روابط او را با دیگران منظم می‌ساخت، به قوای عقلانی و نفسانی او جهت و استقامت می‌داد، و فعالیت‌های فکری و ذوقی او را معنا و غرض می‌بخشید.

از این‌روی، هر کوششی که برای شناساندن تاریخ و فرهنگ و تمدن ملل جهان بکار بسته شود، اگر بر آگاهی درست از آراء دینی و «جهان‌بینی» آنان استوار نباشد بی‌حاصل و گمراه‌کننده خواهد بود.

اما دشواری‌هایی که در این کار هست اندك نیست؛ خاصه وقتی

که پژوهنده با فرهنگهای کهن و روزگاران بسیار دور سروکار داشته باشد، و بخواهد که از آنسوی قرنهای تحولات فکری و اجتماعی، بیاری آثار بیجانی که از آن روزگاران برجای مانده است، از راه زبانهای منسوخ و الفاظی که معانی و مفاهیم درست و اصلی آنها بروشنی معلوم نیست، براساس برخی از قالبهای لفظی و فکری امروزی خود، که ساخته و پرداخته تجارب و دریافتهای او در این روزگار است، با تفسیر و تأویل مدارک ناقص و گنگ و گاه متناقض، و بالاخره با حدس و قیاس، بر حیات فکری و روحی مردمانی که در اوضاع و شرایطی دیگر میزیسته‌اند و جهان‌بینی دیگری داشته‌اند واقف شود.

این مشکلات در مطالعه تاریخ فرهنگ و دین و آئین مردمان ایران قدیم به‌شدیدترین صورت خود موجوداند؛ زیرا در سرزمینی بدان وسعت، که از مرزهای چین و هند تا کناره‌های غربی آسیا کشیده شده، و اقوام مختلف ایرانی را در حوزه‌های جغرافیائی گوناگون و شرایط اقلیمی متفاوت دربر گرفته بود، تنوع دیانتها و گوناگونی آداب و آراء امری طبیعی و اجتناب‌ناپذیر بود؛ و روابطی که این مردمان با همسایگان خود داشتند، و نیز برخوردهای فرهنگی و دینی که در این پیوندگاه شرق و غرب روی میداد حیات فکری مردم آن را بارورتر و غنی‌تر می‌ساخت و بر فعالیت ذهنی آنان می‌افزود، و این خود گوناگونی آراء و عقاید و تنوع آداب دینی را شدیدتر و نمایان‌تر می‌ساخت.

تأثیر و انعکاس این احوال را امروز در متون دینی ایرانی و آثار و مدارک دیگری که از آن زمان برجای مانده است آشکارا می‌توان دید. میان آنچه که از آثار دینی زرتشتی به زبان اوستائی باقیمانده است، و آنچه از سنگنبشته‌های شاهان هخامنشی درباره دین و آئین آنان برمی‌آید، و آنچه نویسندگان یونانی درباره آداب و آراء دینی ایرانیان آن‌روزگار

آورده‌اند، ناهما هنگیها و گوناگونیهائی بنظر می‌رسد، و این ناهما هنگی حتی در میان گفته‌های یونانیان با یکدیگر، و در میان کهنترین بخش اوستای موجود و قسمتهای تازه‌تر آن نیز آشکار است .

در گائاهای زرتشت، که کهنترین بخش اوستاست، اهوره مزدا اله واحد و آفریدگار دانا و توانائی است که بانبروها و جلوه‌های ششگانه خود، یعنی وهومنه (*Vohu Manah*) که منش نیک و اراده نجاتبخش او است، آشه‌وهیشته (*Asha Vahishta*) که راستی و بهین آئین اوست، خشته ویریه (*Khshatra Vairya*) که ملکوت دلخواه و بیزوال اوست، سپننه آرمیتی (*Spenta Armaiti*) که خردپاک و مهرآمیز اوست، و هوروات و امرتات (*Amérétât, Haurvatât*) که کمال و بیکرانی و جاودانگی اویند، این جهان را می‌آفریند و نظام و آئین خویش را در آن برقرار می‌سازد، و کسانی را که جانب راستی و آئین بهین او را اختیار کرده‌اند، به پیکار بادروغ و پلیدی می‌گمارد، و زرتشت را رسالت می‌دهد تا مردمان را به جانب راستی و رستگاری، و درستکرداران را بسوی ملکوت بیزوال مزدائی رهبری کند. زرتشت جز اهوره مزدا هیچ خدائی را نمی‌پرستد، و همه بغان و خدایانی را که پیش از او در میان مردم پرستیده می‌شدند نادیده می‌گیرد، و ریختن خون جانداران و نوشیدن هومه (*haoma*) مستی آور را، که از لوازم پرستش و یزشن آنان بود، زشت می‌شمارد .

اما در بخشهای تازه‌تر اوستا، گرچه هنوز اهوره مزدا اله اعظم و بزرگترین ایزدان است، لکن ایزدان دیگری چون میثره (*Mithra*)، آناهیتا (*Anâhitâ*)، آذر (*Ātar*)، وایو (*Vāyu*) و جز آنها، که زرتشت

با آوردن یگانه پرستی مزدائی و دوگانه‌شناسی اخلاقی خود نام آنان را از ساحت دین خود دور کرده بود، باز ظاهر می‌شوند، و این بار در شمار کارگزاران اهوره‌مزدا درمی‌آیند؛ و بیشتر یشت‌های اوستا، که بخش بزرگی از آن مجموعه را تشکیل می‌دهد، سرودهایی است در ستایش اینان. اما این ایزدان، دیگر چون جلوه‌ها و نیروهای آفریننده اهوره‌مزدان نیستند، بلکه هر یک شخصیتی مستقل و کیفیاتی خاص خود دارد، و گاه بیان‌حماسی و شاعرانه این یشت‌ها بعضی از آنان را در بزرگی و قدرت پهای اهوره‌مزدا می‌رساند؛

چنانکه در آغاز مهریشت، اهوره‌مزدا به زرتشت می‌گوید که :

من می‌شهره را شایسته‌آفرین و ستایش‌آفریدم، «همچون خود،
که اهوره‌مزدایم»

« yatha māmcit yim ahurém mazdām »

و در اشی‌یشت، پسارهٔ ۱۶، سَروش و رَشَنو می‌شهره برادران یکدیگر و فرزندان اهوره‌مزدا و سپننه‌آرمیتی خوانده شده‌اند؛ و در یسنهٔ ۱۱، پارهٔ ۴، اهوره‌مزدا پدر هومه گفته شده؛ و در آبان‌یشت، پارهای ۱۷ و ۱۸، اهوره‌مزدا خود اناهی‌تا را ستایش می‌کنند، و از او برای کامیابی زرتشت در نگهداشت دین یاری می‌طلبند.

در بخش تازه‌تر اوستا، کشتن جانداران بنام قربانی و نوشیدن هومهٔ مستی‌آور، که از لوازم آداب یزشن این ایزدان بوده است کاری است واجب و ستوده؛ در حالی که زرتشت ازین هردو کاریزار بوده است.^۱ همچنین، ثنویت خاص ادیان ایرانی، که در گائاه‌های زرتشت نیز آثار آن هویداست^۲، در بخش‌های جدیدتر اوستا صورتی کامل‌تر و گسترده‌تر

۱- یسنهٔ ۳۲، بند ۸، ۱۲، ۱۴؛ یسنهٔ ۴۴، بند ۲۰؛ یسنهٔ ۴۸، بند ۱۰.

ر. ک. پیوست شمارهٔ ۲.

۲- یسنهٔ ۳۰، بند ۲ تا ۶؛ یسنهٔ ۴۴، بند ۱۵؛ یسنهٔ ۴۵، بند ۲.

بخود می‌گیرد. در مقابل هریک از ایزدان اهورائی یکی از کارگزاران اهریمنی قرار می‌گیرد، و «انگره مینیو» (*Angra Mainyu*)، که درسرودهای زرتشت در برابر «سپنته مینیو» (*Spenta Mainyu*) است، در اینجا با اهوره مزدا مقابل می‌شود. ثنویت اخلاقی گائنه‌ها، که اصل آزادی اراده و فلسفه معاد و «فرجام‌شناسی»^۱ زرتشتی بر آن استوار است، به دوگانگی کیهانی مبدل می‌گردد. و نیز در اینجا اعمال و آداب دینی مقام و اهمیت تمام می‌یابد، و برای اداء نذرها و آداب یزشنها، برای چگونگی تطهیرات و اوقات نیایشها، و برای اینگونه اموردیگر، جزء بجزء، قواعد معین و سازمانی متشکل پیدا می‌شود؛^۲ در صورتی که آنچه درسرودهای زرتشت بیش از هر چیز آشکار است، روحی است آزاد از قید و بند آداب و اعمال ظاهری، و سرشار از ایمانی عمیق به معنا و غایت دین، و شوقی تمام به دریافت حقیقت و وصول به ملکوت بیزوال اهرمزدی.^۳

۱ - eschatology

۲ - این کیفیات در «وندیداد» بخوبی نمایان است.

۳ - ر. ک. پیوست شماره ۲.

در سنگنبشته ها و آثار دیگری که از شاهنشاهان هخامنشی بجای مانده است، از آریارَمَنَه (Ariyā ramna) تاردشیرسوم، همه جا اورمزدا (Auramazdā) خدای بزرگ و بزرگترین خدایان خوانده شده، و این شاهان همه کارهای بزرگ خود را از یاری و عنایت او دانسته اند .
آریارمنه ، نواده هخامنش و نیای داریوش ، گوید :

این کشور پارس که من دارم،
که اسبان خوب و مردان خوب دارد،
اورمزدا بمن داد. به خواست اورمزدا
من شاه این کشورم.
آریارمنه شاه گوید :
اورمزدا مرا یاری
کناد.

iyam dahyāuš Pārsā tya adam dārayā
miy hya uvaspā umartiyā manā бага
vazraka Auramazdā frābara vašnā Au
ramazdāha adam xšāyathiya iyam da
hyāuš amiy thātiy Ariyāramna
xšāyathiya Auramazdā manā upastā
m baratuv
(Ariaramnes, Hamadan, 5 - 11)^۱

۱ - متون پارسی باستان از کتاب رولند کنت نقل شده و برقرائت اومیتنی است.
Kent, R. G., *Old Persian*, New Haven, 1953

و ارشامَه Aršāma، فرزند او، اورمزدا را «خدای بزرگ» (baga vazarka) و «بزرگترین خدایان» (mathišta bagānām) می خواند، و می گوید:

... اورمزدا
... مرا شاه کرد،
این کشورپارس را
بمن داد، با مردم خوب
و اسبان خوب . به خواست اورمزدا
دارنده این کشورم . مرا
اورمزدا نگاه دارد، و دودمان مرا،
و این کشور را
که من دارم.

... Au

ramazdā ...

... mām xšāyathiya
m akunauš hauv dahyāum P
ārsam manā frābara tya ukāram
uvaspam vašnā Auramazdāha im
ām dahyāum dārayāmiy mām
Auramazdā pātuv utāmai v
itham utā imām dahyāum tya
adam dārayāmiy hauv pātuv
(Arsames, Hamadan, 5-14)

داریوش چون بشاهی رسید، پرستشکده (āyadana) هائی را
که گوماته (Gaumāta) غاصب ویران کرده بود، از نو ساخت و نابسامانیها
را بسامان باز آورد. وی درهمه پیروزیها و کارهای بزرگ خود گوید که
اورمزدا مرا یاری و پشتیبانی کرد (Auramazdā maiy upastām abara)
و بخواست اورمزدا (vašnā Auramazdāhā) چنین یاچنان کردم. وی در
کتیبه نقش رستم خدای خود را بدینسان می ستاید :

«خدای بزرگ است اورمزدا ، که این
زمین را آفرید ، که آن آسمان را
آفرید ، که مردمان را آفرید ،
که برای مردمان شادی آفرید ،
که داریوش را شاه کرد ،
یک شاه از بسیار (شاهان)
یک فرمانروا از بسیار (فرمانروایان).

baga vazraka Auramazdā hya im
ām būmim adā hya avam asm
ānam adā hya martiyam adā h
ya šiyātim adā martiyahyā
hya Dārayavaum xšāyathiyam ak
unauš aivam parūvnām xšāyath
iyam aivam parūvnām framātā
ram
(Darius, Naqš-i-Rustam a, 1 — 8)

و درباره خود گوید :

بخواست اورمزدا ، من چنانم
که راستی را دوستم ، بدی را
دوست نیستم . خواست من آن نیست
که توانا ناتوان را بیازارد ،
و روا نمی دارم که ناتوان
به توانا بدکند . هرچه راست است
آن خواست من است . مرد دروغگرا را دوست نمی دارم .

... vašnā Auramazdāhā avākaram a
miy tiya rāstam dauštā amiy mitha na
iy dauštā amiy naimā kāma tya skauth
iš tunuvatahyā rādiy mitha kariyaiš
naimā ava kāma tya tunuvā skauthaiš r
ādiy mitha kariyaiš tya rāstam ava mām
kāma martiyam draujanam naiy dauštā am
iy
(Darius, Naqš-i- Rustam b, 6-12)

لکن اورمзда، که خدای بزرگ و تواناست، و بزرگترین خدایان است، «بغان» دیگر نیز همراه دارد. زیرا داریوش در کتیبه بیستون (DB, IV, 61) گوید:

آنچه کردم، در همانسال، بیاری اورمзда کردم. اورمзда مرا یاری کرد، و بغان دیگر که هستند
(...utā aniyāha bagāha tysiḥ hatiy)

و در جای دیگر (کتیبه تخت جمشید، DPd, 21-22, 23-24) از «اورمзда و خدایان دودمان شاهی» (Auramazdām hadā vithaibiš багаibiš) می‌خواهد که کشور ایران را از سپاه دشمن، از خشکسالی و از دروغ برکنار دارد.

اما این خدایان، هر که باشند، کارگزاران اورمزدایند و در برابر عظمت و کبریای وی چنان ناچیزند، که داریوش نام هیچیک را یاد نمی‌کند.

وی خود را «برگزیده» اورمзда می‌داند:

اورمзда را
خواست چنین بود. درهمه زمین،
مرد، مرا برگزید. مرا شاه کرد.

Auramazd
ām avathā kāma āha haruvahyāyā BU(mi)yā mar
tiyam mām avarnavatā mām XŠ(āyathi)yam akunauš
(Darius, Susa f, 15 - 17)

و در جای دیگر گوید:

اورمзда از آن من است، و من از آن اورمзда
manā A(ura)M(azdā) A(ura)M(azdā)ha adam
(DSk, 4)

خشایارشا نیز، چون داریوش، اورمزدا را خدای بزرگ و بزرگترین خدایان می‌شمارد و همهٔ پیروزیها و کارهای بزرگ خود را از اومی‌داند. وی دریکی از الواحی که در تخت جمشید بدست آمده است (Daiva Inscription)^۱ سرزمینهای را که در قلمرو خود دارد برمی‌شمارد و می‌گوید:

دریکی از این کشورها دیوخانه (daiva dāna) ای بود که پیش از این در آن دیوان را می‌پرستیدند^۲. سپس بیاری اورمزدا، من آن دیوخانه را ویران کردم و گفتم که دیوان را نپرستند. و آنگاه، در آنجای که دیوان را می‌پرستیدند، من به پرستش اورمزدا و «راستی» (arta) پرداختم^۳، با اخلاص

۱ - این کتیبه سال ۱۹۳۵ بدست هر تسلفد کشف شد.

۲ - هیچ روشن نیست که این «دیوخانه» چگونه و در کجا و مربوط به کدام گروه بوده است. پژوهندگان مغرب زمین در این باره نظرات گوناگون بیان داشته‌اند، لکن هیچیک از آنها خالی از اشکال بنظر نمی‌رسد. ر. ک.

Christensen, A., *Essai sur la démonologie iranienne*,
Kobenhavn, 1941, pp. 41 - 46,

که گفته‌های محققان معاصر خود را نیز به اختصار بیان داشته است.

Zaehner, R. C., *Zurvan. A Zoroastrian Dilema*, Oxford,
1955, pp. 17 - 18,

Gershevitch, I., *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge,
1959, pp. 51, 63 ss.

Molé, M., *Cult, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien*,
Paris, 1963, pp. 14 ss.

ولسی بهیچ دلیل نمی‌توان این «دیوپرستان» را غیر از همان کسانی که در اوستا به این نام (daēvayasna) خوانده شده‌اند، دانست. شك نیست که در نواحی مختلف ایران همیشه فرقه‌ها و گروه‌هایی بوده‌اند که عقاید و اعمالشان در نظر زرتشتیان و بیشتر مردم آن نواحی ناپسند و زشت بوده و طبعاً اهریمنی بشمار می‌رفته است (ر. ک. مثلاً وندیداد، فرگرد ۷، پارهای ۵۴ و ۵۸؛ فرگرد ۸، پارۀ ۷۳).

۳ - این عبارت را به این صورت نیز می‌توان ترجمه کرد: «من به پرستش اورمزدا برداختم به آئین وبا اخلاص»؛ زیرا arta چنانکه خواهیم گفت، نظام و آئین آداب دینی نیز هست.

(brazmaniya). ای کسی که بعد از من می آئی ، اگر
می اندیشی که: درزندگی شاد و پس از مرگ به راستی پیوسته
باشم (artāvā ahanīy)، آئینی را که اورمزدا نهاده است
بزرگ بدار ، و اورمزدا و راستی را پرستش کن، با اخلاص».

خشایارشا ، چون داریوش ، اورمزدا و «خدایان دیگر» را
میستاید، لکن او نیز هیچیک از این خدایان دیگر را بنام یاد نمی کند.
اردشیر دوم نخستین کسی است از شاهان هخامنشی که جز اورمزدا،
خدایان دیگر، یعنی «میشره» و «اناہیتا» را بنام درکتیبه های خود یاد
می کند و حفظ و حمایت خود را از آنان خواستار می گردد؛ و اردشیر
سوم نیز نام «میشره» را پس از نام اورمزدا می آورد . لکن در همه حال
اورمزداست که خدای بزرگ و بزرگترین خدایان است، و خشایارشا،
اردشیر اول ، اردشیر دوم و اردشیر سوم ، هر یک درکتیبه های خود این
عبارت را که نخستین بار داریوش بزرگ در نزدیکی تخت جمشید بر سینه
کوه کنده بود ، تکرار می کنند :

« خدای بزرگ است اورمزدا ،
که این زمین را آفرید، که آسمان را آفرید،
که مردمان را آفرید،
که برای مردمان شادی آفرید.»

اما در آثاری که شاهان هخامنشی از خود برجای گذارده اند ، با
آنکه همه جا اورمزدا را خدای بزرگ و آفریدگار جهان می دانند و مهر
و ناهید را نیز ستایش می کنند ، در هیچ جا نه نامی از زرتشت آورده اند،
نه به «امشاسپندان» زرتشی، که ارکان آئین آن پیامبرند، اشارتی کرده اند،
نه از اهریمن که در سراسر آثار دینی مزدپرستان خودنمایی می کند
بنام سخنی گفته اند ، نه با مصطلحات خاص زرتشتی و اوستائی آشنائی

نشان می‌دهند ، و نه در برخی از آداب دینی ، چون اجتناب از دفن مردگان و پرهیز از اداء قربانیهای خونین بسیار ، روش و سنت زرتشتیان دوره‌های بعد را مراعات می‌کنند .

شك نیست که میان مزدپرستی شاهان هخامنشی ، بدانگونه که از آثار و کتیبه‌های آنان و نیز از نوشته‌های مورخان یونانی برمی‌آید ، و دین و آئین زرتشتی ، بدانگونه که در اوستا و در نوشته‌های دینی دوره‌های بعد آمده است ، تفاوت‌هایی بنظر می‌رسد؛ و این امر موجب شده است که پژوهندگان و ایرانشناسان این عصر دربارهٔ دین و آئین شاهان هخامنشی نظرات مختلف – و گاه ناپذیرفتنی – ابراز دارند .

نخستین بار امیل بنویست (Emile Benveniste) در کتابی که مجموعهٔ چهار سخنرانی اوست و بسال ۱۹۲۹ بنام «دین ایران ، از روی مهمترین متون یونانی» انتشار یافت^۱، شاهان هخامنشی را غیر زرتشتی دانست ، و اهوره‌مزدا را از خدایانی که پیش از عهد زرتشت در میان اقوام ایرانی پرستیده می‌شدند بشمار آورد؛ و پس از او کسانی چون کریستن‌سن (A. Christensen)^۲ ، نیبرگ (H. S. Nyberg)^۳ ، ویدن‌گرن (G. Widengren)^۴ و کوپر (F. Kuiper)^۵ از این نظر پیروی کردند. لکن گروهی دیگر، چون لومل (H. Lommel)^۶، تاوادی (J. C. Tavadia)^۷،

۱ – *The Persian Religion, according to the chief Greek Texts*, Paris, 1929, ch. II.

۲ – *Essai sur la démonologie iranienne*, p. 41 .

۳ – *Die Religionen des alten Iran*, Leipzig, 1938, ch. VII.

۴ – *Les religions de l'Iran*, Paris, 1968, ch. IV.

ویدن‌گرن در این کتاب، صفحات ۱۶۶ تا ۱۷۴ ، نظرات موافق و مخالف را در برابر هم آورده و دربارهٔ آنها بحث کرده است .

۵ – *Indo - Iranian Journal*, 1960, pp. 182 ss.

۶ – *Die Religion Zarathustras*, Tubingen, 1930, p. 17.

۷ – *J. Bombay Roy. As. Soc.*, 1953, p. 175.

کای بار (K. Barr)^۱ و زینهر (R. C. Zaehner)^۲ مزدآپرستی هخامنشیان را با آئین زرتشتی یکی دانسته ، و تفاوت‌هایی را که میان این دو آئین هست ناچیز گرفته‌اند. کسانی دیگر، چون هرتسلفد (H. Herzfeld)^۳ و گرشویچ (I. Gershevitch)^۴ نخستین شاهان این سلسله را غیرزرتشتی و داریوش و شاهان بعد از او را پیرو آئین زرتشت خوانده‌اند؛ و برخی نیز چون دوشن گیلمن (J. Duchesne Guillemin)^۵ و ماریان موله (M. Molé)^۶ آئین شاهان هخامنشی را نوع خاصی از مزدآپرستی زرتشتی بشمار آورده‌اند .

دوشن گیلمن تفاوت‌های میان این دو آئین را از دو جهت می‌داند : یکی تحولی که دین زرتشتی گاثائی از زمان زرتشت تا عصر شاهان هخامنشی حاصل کرده بود؛ و دیگری کوششی که داریوش برای هماهنگ ساختن این دین با اوضاع و مقتضیات شاهنشاهی وسیع و ناهمسان خود بکار می‌بست .

ولی ماریان موله ، که با توجه به نظرات و تحقیقات ژرژ دومزیل (G. Dumézil)، راهی تازه برای گشودن این مشکل یافته‌است، موضوع را براساس نظام طبقاتی جامعه ایرانی، و «خویشکاری» (fonction)

۱- *Avesta*, Kobenhavn, 1954, pp. 37, 208.

۲- *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, London, 1961, pp. 154 - 61.

۳- *Zoroaster and his World*, 2 vols., Princeton, 1947.

۴- *The Avestan Hymn to Mithra*, pp. 14 - 22;
«Zoroaster's Own Contribution», *J. Near Eastern Studies*, XXIII, 1965, pp. 12 ss.

۵- *The Western Response to Zoroaster*, Oxford, 1958, pp. 52 - 57; *La religion de l'Iran ancien*, pp. 159 - 170.

۶- *Cult, mythe, et cosmologie*, pp. 26 - 61.

هریک از طبقات سه گانه آن ، مورد بحث قرار داده ، و به مفهوم «شاهی» و خاصیت آن در سازمان اجتماعی ایران قدیم تکیه کرده است . ما در جای خود از همین دیدگاه به مسأله « دین شاهان هخامنشی » نظر خواهیم افکند ، و چند نکته مهم را که از توجه موله دورمانده است باز خواهم گفت . در اینجا موضوع بحث ما بستگی آئین شاهان هخامنشی است با دیانت زرتشتی ، تنها از آن لحاظ که پرستش اهوره مزدا مرکز و محور هردوست ؛ گرچه تفاوت هایی که میان آنها دیده می شود ، اندک نیست .

بهر حال ، شك نیست که سرپای این گفتگو وابسته به این پرسش است ، که آیا پیش از زمان زرتشت ، ایرانیان خدائی بنام «اهوره مزدا» می شناخته و می پرستیده اند ، یا آنکه نخستین بار زرتشت خدای دانا و توانای آئین خود را بدین نام خواند ؛ زیرا اگر اورمزدائی که شاهان هخامنشی می پرستیده اند همان اهوره مزدای زرتشت باشد ، جای تردید نخواهد بود که هخامنشیان «نوعی» مزدا پرست زرتشتی بوده اند ؛ و در این صورت ، برای توجیه تفاوت هایی که میان آئین زرتشتی و مزدا پرستی آن شاهان مشهود است ، باید راه دیگری جستجو کرد . در جواب این پرسش ، نکات زیر شایسته توجه است .

۱- نخست آنکه تا کنون در بین اقوام آریائی و کتب دینی هند باستان خدائی به این نام ، یا بنامی همانند آن ، که بتوان زمان آن را مقدم بر زمان زرتشت (اواخر هزاره دوم ق. م) دانست ، دیده نشده است ، و نویسندگان یونانی نیز هر گاه که به نام «اورمسدس» (Ormasdes) اشاره ای کرده اند ، وی را خدای خیر ایرانیان شناخته ، و از روزگار قدیم آئین زرتشت را با نام اهوره مزدا وابسته دانسته اند .

۲- دیگر آنکه بگفته کای بار^۱، ایرانشناس دانمارکی، زرتشت نام هیچیک از خدایان آریائی را نپذیرفت، و هیچیک از ایزدان مزدائی خود را به نام آنان نخواند. اکنون چگونه می توان تصور کرد که وی برای خدای بزرگ و یگانه آئین خود نامی را برگزیده باشد که پیش از آن زمان، از آن یکی از خدایان مطرود و مردود او بوده است؟

۳- سوم آنکه نامهای ایزدان گائائی، چون «سپنته مینیو»، «وهومنه»، «اشه وهیشته»، «خشتره ویریته»، «سپنتارمیتی»، «هوروتات»، «امرات» و «سروش»، همگی تازه و بدیع اند، و برمعانی تجربیدی و عقلانی خاص و مفاهیم معنوی و اخلاقی معین دلالت دارند. نام «اهوره مزدا» نیز از همین دست، و دارای همین کیفیات است، و آشکار است که همه این نامها، و افکار و تصورات وابسته بدانها، که منظومه ای کامل و بهم پیوسته ساخته اند، از لحاظ صورت و معنا سرچشمه ای واحد دارند. از این روی نمی توان پنداشت که پیش از زرتشت، یا جدا از آئین زرتشتی، پرستش خدائی بزرگ بنام «اهوره مزدا» در بین گروهی از مردم ایران رواج داشته است.

۴- چهارم آنکه همه ایزدان بزرگ ایرانی، چون میثره و اناهیتا و وایو و ورثرغنه که پیش از نهضت زرتشت معبودان این مردم بوده و پس از روزگار او نیز همچنان برجای مانده و با گذشت زمان در مزداپرستی زرتشتی راه یافته اند، هر یک «یشت» یا سرود ستایشی با خود به این آئین آورده اند، که صورت زرتشتی شده آنها در اوستای موجود باقی است. حال، بنظر تاوادیبا، دانشمند پارسی هند، اگر اهوره مزدا نیز از خدایان پیش از زمان زرتشت بود می بایست یشتی بسبک و اسلوب

یشت‌های کهن بنام خود داشته باشد؛ در صورتی که چنین نیست و یشت کوتاهی که بنام او در آغاز مجموعه یشت‌های اوستا آمده است، قطعه‌ای است کوتاه و جدید و بهیچوجه با عظمت مقام اهوره مزدا متناسب نیست.

۵- پنجم آنکه در بخش‌های کهن اوستا، آئین زرتشتی «مزدیسنه» خوانده شده، و روشن است که زرتشتیان از روزگار قدیم این نام را به‌دین و آئین خود اختصاص داده بودند.^۱ این نام، دست کم از قرن پنجم پیش از میلاد بر مزدا پرستان ایرانی اطلاق می‌شده است؛ زیرا چنانکه در پاپیروس‌های آرامی این قرن دیده می‌شود^۲، رئیس جامعه یهودی الفاتین در مصر، در مکاتبات خود می‌نویسد که سرداری که بر ناحیه تبس گماشته شده، «مزداپرست» (mazdayazna به املاء مادی) است؛ و در الواح ایلامی که در تخت جمشید بدست آمده است، این نام به املاء اوستائی (masdayasna) نیز دیده می‌شود.^۳

از سوی دیگر، داریوش و خشایارشا بارها خود را پرستنده اورمزدا شمرده‌اند^۴، و فعلی که در این مورد بکار رفته است، در هر دو جا، یعنی در اوستا و در کتیبه‌های شاهان هخامنشی، از يك ریشه (yaz / yad) مشتق شده است. چگونه ممکن است که این شاهان خود را پرستنده خدائی بدانند، که در همان زمان، و پیش از آن، معبود گروهی دیگر بوده است، و آن گروه بنام آن خدا علم و معروف بوده‌اند؟

۱- یسنه ۱۲، پاره‌های ۱ و ۶ و ۸ و ۹؛ یسنه ۵۷، پاره ۱۳؛ یسنه ۶۸، پاره‌های ۱۲ و ۱۴؛ آبان یشت، پاره ۹۸؛ مهر یشت، پاره‌های ۶۶ و ۱۱۹ و ۱۲۰؛ فروردین یشت، پاره ۸۹؛ و موارد بسیار دیگر در وندیداد.

۲- Olmstead, A. T., *History of the Persian Empire*, Chicago, 1948, p. 473.

۳- Benveniste, E., *Titre et noms propres en Iranien ancien*, Paris 1966, p. 87.

۴- ر. ک. به ماده yad در واژه نامه کتاب رولند کنت،

Kent, R. G., *Old Persian*, New Haven, 1954,

که همه موارد را ذکر کرده است.

از این روی شك نیست که هردو گروه «مزدپرست» یا «مزدیسنی» بوده‌اند، و باید پذیرفت که اورمزدایی که شاهان هخامنشی می‌پرستیده‌اند همان خدائی است که در گائیه‌های زرتشت و در بخشهای دیگر اوستا پرستش می‌شود؛ و عبارات «اورمزا باغان دیگر که هستند» و «اورمزا باغان دودمان شاهی» که در کتیبه‌های داریوش آمده است، اشاره به اهوره‌مزا و ایزدان دیگر اوستائی است، چون میثره (که درسنگنبشته‌ها به املاء اوستائی نیز دیده می‌شود) و اناهیتا. زیرا در حقیقت نام این دو ایزد در کتیبه‌های اردشیر دوم، و نام میثره به‌تنهایی در کتیبه اردشیر سوم، بعد از نام اورمزا آمده است، و درست در همان عباراتی که داریوش و خشایارشا و اردشیر اول و داریوش دوم گفته‌اند:

مرا اورمزا نگهدار باشد، باغان

mām AM pātuv hadā багаibiš

اردشیر دوم گوید:

اورمزا، میثره و اناهیتا نگهدار من باشد

AM Anahita utā Mithra mām pātuv

و اردشیر سوم گوید:

مرا اورمزا و بغ میثره نگهدار باشد

mām Auramazdā utā Mitra бага pātuv

و در همان عبارت که داریوش و خشایارشا و اردشیر اول و داریوش

دوم پیروزیها و کارهای بزرگ خود را به‌خواست و یاری اورمزا نسبت

داده‌اند،

vašnā Auramazdāhā...

اردشیر دوم در دوجا (Susa و Hamadan) نام میثره و اناهیتا را نیز

آورده است: vašnā AM Anahata utā Mithra...

۱ — نام این ایزد درسنگنبشته‌ها همه‌جا بصورت mitra و mithra (اوستائی) آمده است، نه به‌املاء و تلفظ پارسی‌کهن (missa).

و در دو جای دیگر (Susa d و Hamadan b) عین عبارت داریوش و خشایارشا را تکرار کرده است، بی آنکه نام دو ایزد دیگر را بیاورد. و اینکه ارشامه، داریوش، خشایارشا و اردشیر دوم اورمزدا را بزرگترین بغان (mathišta bagānām) گفته‌اند، خود نمودار آنست که ایزدان دیگری را نیز، پائین‌تر از مقام عظمت و کبریای اورمزدائی، می‌شناخته‌اند، و بهیچ‌روی نمی‌توان گفت که این بغان ایزدان دیگری بوده‌اند جز همانها که نامشان در نوشته‌های شاهان هخامنشی آمده است، و درישتهای اوستا ستایش شده‌اند.

۵- نکته دیگری که برگرایش شاهان هخامنشی به آئین زرتشتی دلالت تواند داشت تقویم اوستائی است، که بنا بر نظر کوینیاک (A. Cavaignac)^۱ در بین سالهای ۴۷۷ و ۴۲۴ پیش از میلاد از تقویم مصریان اقتباس شد، و بنا بر محاسبات هیلدگارد لیوئی (Hildegard Lewy)^۲ و مرحوم تقی‌زاده^۳ از سال ۴۴۱، یعنی در دوران شاهی اردشیر اول، جایگزین تقویم رسمی پارس شد، و در شرق ایران، در سغد و خوارزم، و در غرب ایران، در ارمنستان و کپدوکیه، شاید از همان زمان رواج یافت. در این تقویم، چنانکه می‌دانیم، روزهای ماه و ماههای سال بنام ایزدان اوستائی موسوم گشت، و پنج روز اضافی پایان سال، یعنی پنجه دزدیده یا اندرگاهان، بر حسب فصول پنجگانه گانه‌های زرتشت نامگذاری شد. این تغییر تقویم و نامگذاری روزها و ماهها بر حسب نامهای ایزدان اوستائی، اگر بادین شاهان هخامنشی ناسازگار بود، در

۱- « Note sur l'origine du calendrier Zoroastrien »,

J. Asiatique, 202 (1923), pp. 106-10.

۲- « The Genesis of the Faulty Persian Chronology »,

J. of the Am. Or. Soc., LXIV (1944), pp. 197-214.

۳- گاه شماری در ایران قدیم، تهران، ۱۳۱۶، صفحات ۲۷۶ تا ۲۷۷

و ۳۴۷ تا ۳۶۲.

قلمرو آنان انتشار نمی‌یافت و اگر با عقاید عامه مردم مغایرت فاحش داشت قبول عام حاصل نمی‌کرد. این کار اگر بادیانت شاهان، یا با عقاید مردم تضاد شدید می‌داشت به آسانی صورت نمی‌پذیرفت، و باید بر نوعی بدعت‌گذاری و نوآوری، یا بريك نهضت دینی بسیار اساسی و کلی مبتنی بوده باشد؛ در حالیکه هیچ يك از مدارك ایرانی و غیر ایرانی، بظهور چنین نهضتی اشاره نمی‌کند و از دگرگون شدن دین و آئین شاهان هخامنشی نیز حکایتی ندارد. گرچه می‌توان گفت که رسمیت یافتن ودولتی بودن این گاهشماری در عهد شاهان هخامنشی مسلم نیست، و شاید در اصل تقویمی دینی بوده است که برای حفظ اوقات جشنها و تنظیم آداب و مراسم دینی در بین روحانیان زرتشتی، و طبعاً در میان مزدا پرستان ایرانی، رواج داشته، و در دوره‌های بعد بسبب صحت و دقت آن در محاسبه اوقات، رسمیت دیوانی و دولتی یافته است. لکن بهر حال اشاعه آن در شرق و غرب ایران باید قبل از دوره اشکانیان بوده باشد.

۶- و باز نکته دیگری که مؤید بستگی شاهان هخامنشی با آئین زرتشتی تواند بود نام «ویشتاسپ» فرزند ارشامه و پدر داریوش است، که با نام پشتیبان زرتشت و نخستین شهریار زرتشتی، یعنی گشتاسپ شاه اوستائی، یکی است. زیرا نمی‌توان تصور کرد که کسی به دیانتی معتقد نباشد، و یا از آئینی بیزار باشد، و نام بزرگترین مروج و پشتیبان آن را بر خود یا بر فرزند خود گذارد^۱.

۱- هرگاه کسی در میان قومی بنیانگذار یا نماینده مذهبی معین شناخته شد و از آن جهت شهرت و آوازه یافت طبعاً از آن پس انتخاب نام او بر نوعی توجه و تعلق خاطر به مذهب او دلالت خواهد داشت. حکایت سلطان محمد خوارزمشاه، که شهر سبزوار (یا بگفته یاقوت در معجم البلدان، ج ۷، ص ۱۶۰، شهر قم) را گرفته بود و از مردم رافضی مذهب آن شخصی را که ابوبکر نام داشته باشد طلب می‌کرد، در اینجا شایسته یادآوری است.

کی بود ابوبکر اندر سبزوار یا کلوخ خشک اندر جو بیار

اگر نام گوماته غاصب، چنانکه کتسیاس (Ctesias) طبیب یونانی دربار اردشیر دوم (بنقل فوتیوس Photius از او)^۱ گفته است «سفته داته» (Sphendadates - اسفندیار) بوده باشد، حذف این نام از سنگنبشته‌ها و درج «گوماته»، که بیشتر به لقب یا نام خاندانی می‌ماند (چون «گوتمه» هندی یا «اسپیتمه» ایرانی) بجای آن، قرینه دیگری تواند بود در تأیید این نظر. زیرا می‌توان گفت که داریوش نخواست است که نام یکی از مقدسان آئین مزدائی در آثار پایدار او با «دروغ» و تباہکاری ملازم شود؛ و می‌دانیم که دروغ‌ورزی و شکستن آئین مزدا داده از نظر اینان گناهی عظیم بوده است.

نام «بردیا» برادر کمبوجیه را نیز، که هرودت «سمردیس» (Smerdis) گفته است، گزنفون^۲ Tanaoxares (و کتسیاس^۱ Tanyoxarkes) نوشته است. این نام را می‌توان «تنو خشره» (Tanu xšathra) یا «تنوهو خشره» (Tanu hu xšathra) خواند^۳، بمعنی «کسی که تنش

۱ - Ogden, Ch. J., «The Story of Cambyses and the Magus, as told in the fragments of Ctesias» in *Sir Jamsetjee Jejeebhoy Jubilee Volume*, Bombay, 1914, p. 236.

۲ - Cyropaedia, 8. 7. 11.

۳ - یونیانیان در نقل نامهای ایرانی معمولاً صدای xš ایرانی را با x یونانی نشان می‌دادند؛

Artaxšathra / Artaxerxes در -xšathra = -xerxes

Uvaxštra / Cyaxares در -xštra = -xares

براین قیاس در اینجا نیز

Tanuxšathra / Tanaoxares در -xšathra = -xares

بارتولومه (ستون AiWb., 1390) و بتونیست (Titres et noms, 94) (Tanu Vazraka را Tanyoxarkes دانسته‌اند).

تجسم ملکوت الهی است» ، بقیاس با کلماتی چون «تنومنثره» ، بمعنی «کسی که تنش تجسم کلام الهی است» ، و نظایر آن^۱ . اگر این حدس و قیاس درست باشد (علاوه بر اهمیتی که در شناخت دین نخستین شاهان هخامنشی می تواند داشت) دلیل بر آن تواند بود که داریوش در این مورد نیز نخواسته است که نام یکی از امشاسپندان در نام کسی که برای برانداختن شاه و شکستن آئین کشور قصد طوطئه داشته است ، در سنگنبشته های او پایدار بماند . کلمه « بردیا » نیز ، که بمعنی « بلند قامت » است بیشتر به صفت یا لقب کسی می ماند تا به اسم او .

و بالاخره در اینجا باید سخنی را که افلاطون در رساله «الکبیادس اول» (*Alcibiades I. 122*) از قول سقراط درباره تربیت شاهزادگان ایرانی گفته است ، و در آن به اعتقاد آنان به آئین زرتشت اهورامزدائی

۱- این نامهای اوستائی در الواح ایلامی تخت جمشید پیدا شده است ،

Erēšuxda = Iršukda ؛ Armaiti = Irmatiš

Nairyō saṅgha = Narišanka ؛ Vohumanah = Maumanna

Rašnu+ka = Rašnuka ؛ Rašnudāta = Rašnudadda

Ukšya که بنظر بنویست باید کوتاه شده نامی شبیه به Uxšyat érēta باشد ؛

Humāyā = Umaya = همای

Yima+ka = Yamakka

Yima xšaeta = Yamakšedda = جمشید

Jāmāspa = Zamašba = جاماسپ .

(Benveniste , *Titre et noms* , 85 - 96)

و بگفته توکودیدس (I. 115؛ III. 31) ساتراپ لودیه در حدود سال ۴۲۷

Pissouthness ، پسر ویشتاسب ، بوده است ، این نام را یوستی و دارمستتر

(*Zand Avesta* II. 534 , n. 196) با Piši šyaothna اوستائی (فروردین

یشت ، ۱۰۳) یکی دانسته اند . وجود این نامها در حوزه مرکزی سازمان دولتی

شاهنشاهی هخامنشی نشان می دهد که مزدا پرستی زرتشتی در نواحی غربی کشور

رواج داشته است .

اشاره نموده نقل کرد.^۱ وی می گوید:

پس از آنکه فرزندی در خاندان شاهی زاده شد او را بدست دایگان ناشایست نمی سپارند، بلکه بهترین خواجگان و پرورشگران را بتربیت او می گمارند، تا در پرورش اندامهای او مواظبت شایسته بجای آورد، و پیکرا و به بهترین شکل پرورده شود. این پرورشگران بسبب مهارتی که در کار خود بافته اند، دارای مقامی بزرگند. فرزند خاندان شاهی چون به هفت سالگی رسید او را براسب می نشانند و بنزد استادان سوارکاری می برند و شکارگری می آموزند.

در چهارده سالگی او را بکسانی که «آموزگاران شاهی» (basileious paidagōgous) خوانده می شوند می سپارند. اینان چهارمرد برگزیده اند که در میان مردم پارس به برتری بر دیگران معروف اند. یکی فرزانه ترین (sophōtatos)، دیگری دادورزترین (dikaiotatos)، سیمی پرهیزگارترین (andreiotatos) و چهارمی دلیرترین (sōphronestatos) آن مردم است.

نخستین آموزگار، آئین زرتشت اهورامزدا ئی را، که پرستش ایزدان است بوی می آموزد، و کارهای بایسته شاهی را بدو تعلیم می دهد. آموزگار دوم که دادورزترین کس است باو می آموزد که همواره راست بگوید.

آموزگار سیم که پرهیزگارترین مردم است نمی گذارد که وی مغلوب و دستخوش شهوات خود گردد، و بدو می آموزد که براستی شاه و آزاده باشد، بر نفس خویش حاکم شود، و بنده خواسته های خود نگردد.

۱- باید یادآور شد که برخی از محققان در صحت انتساب این رساله به افلاطون تردید کرده اند، لیکن مآخذ کهن آنرا از آثار افلاطون شمرده اند، و پول فرایدلندر صحت این انتساب را مدلل ساخته است:

Friedlander, Paul, *Der Grosse Alcibiades*, I and II, Bonn, 1921 - 23.

آموزگار چهارم که دلیرترین مردم است، دلیری و بی‌ترسی را بدو تعلیم می‌دهد و می‌گوید که اگر وی ترسیده باشد باید خود را بنده بداند.

در گفته افلاطون چند نکته شایسته توجه است. یکی آنکه آئین مزدائی آئین زرتشت خوانده شده، و دیگر آنکه تعلیم این آئین بفرزندان خاندان شاهی، برهبری فرزانه‌ترین مغان زرتشتی، واجب بوده است. اما از همه مهمتر آنکه هنرها و فضیلت‌هایی که افلاطون بایسته شهزادگان ایرانی دانسته است چنان با صفات و هنرهایی که داریوش برای خود می‌شمارد سازگار و همانند است که گوئی حکیم یونانی در بیان آنها گفته‌های شاهنشاه ایران را که بر سنگها نقش شده بود، در پیش چشم داشته است.^۱

۱ - سخن افلاطون در اینجا با آنچه در کتاب نوامیس (Laws III. 694-5) درباره تعلیم و تربیت شهزادگان ایران می‌گوید سازگار نیست؛ لکن برای آنکه خصلتهائی بدانگونه که داریوش برای خود می‌شمرد در شهر یاری تحقیق پذیرد، آموزش و پرورش بدانگونه که افلاطون بیان داشته است، سخت سازگار می‌نماید. باید پذیرفت که میان این شرح افلاطون و سخنانی که داریوش درباره خود در سنگنبشته‌ها می‌گوید بنوعی رابطه‌ای بوده است. درباره آشنائی معاصران و شاگردان افلاطون با افکار ایرانی نگاه کنید به:

Bidez et Cumont, *Les mages hellénisés*, Paris, 1938,

pp. 12 ss.,

Jaeger, W., *Aristotle*, Oxford, 1962, pp. 131 - 6.

افلاطون در رساله فدروس (Phaedr. 258) داریوش را از قانونگذاران بزرگ جهان شمرده و در کتاب نوامیس (Laws, III. 695) سیاست ملکداری کورش و قوانین داریوش را ستوده است. مجموعه قوانین ایران، که داریوش در کتیبه نقش‌رستم (DNb, 23-4) از آن به «اندوخته آئین خوب» یا «گنجینه آئین خوب» (h)uradanā ha(m)dugā تعبیر کرده است، در بین اقوام دیگری که تابع حکومت ایران بوده‌اند معروف بوده است؛ و نمی‌توان گفت که یونانیان از آن بی‌خبر و حکیمی چون افلاطون که به قانون و سیاست و آداب ملکداری توجه خاص

می‌دانیم که در شهر آرمانی افلاطون، آموزش و پرورش شامل دو بخش بود: ورزش (gymnastikos) برای پرورش قوای جسمانی، و موسیقی (mousikē)، یعنی همهٔ علوم و هنرها، که «موسه»ها - Musae - یادختران نهگانهٔ زئوس، بر آنها نظارت داشتند، برای پرورش نیروهای ذهنی و خصائل اخلاقی. افلاطون، در قطعه‌ای که نقل شد نیز تعلیم و تربیت شاهزادگان ایرانی را شامل همین دو بخش می‌داند: تا چهارده سالگی پرورشگران شایسته به تربیت اندامها و نیروهای جسمانی آنان گماشته می‌شوند، و از چهارده سالگی بعد چهار «آموزگار شاهی»، چنانکه بیان آن گذشت، به تعلیم فرزندان خاندان شاهی می‌پردازند. ولی نکته‌ای که شایستهٔ توجه است آنستکه تعلیمات این چهار استاد عیناً همان چهار فضیلتی را شامل می‌گردد که افلاطون در «جمهوری» (کتاب چهارم) کمال و فرخندگی افراد و بقا و سعادت جامعه را وابسته به وجود آنها دانسته است. این چهار فضیلت عبارت‌اند از «حکمت» (sophia)، «شجاعت» (andreia)، «عفت» (sophrosyne)، «عدالت» (dikaiosyne).

→ داشته است بدان بی‌اعتنا بوده. آیا نمی‌توان پنداشت که در مجموعهٔ قوانین شاهان هخامنشی دستورهای برای آموزش و پرورش جوانان طبقات مختلف وجود داشته است؟ وجود اینگونه مقررات در آئین‌نامه‌های هند قدیم (چون آئین‌نامهٔ مانو *Dharmashāstra*، و کتاب *Arthashastra* منسوب به Kautilya وزیر چنده گوپتا) این حدس را تأیید می‌کند.

باید یادآور شد که افلاطون در ترجیح یک‌ه شاهی بر اشکال دیگر حکومت، در تقسیم جامعه به طبقات سه‌گانه، و در قرارداد «حاکم حکیم» در رأس جامعه، بی‌شک سازمانهای دولتی و اجتماعی ایران نظر داشته است؛ و جزیرهٔ افسانه‌ای آتلانتیس (Atlantis) که وی در رسالهٔ تیمائوس (*Tim.* 24) و رسالهٔ کریتیاس (*Crit.* 108 - 119) توصیف و سازمان اجتماعی و سیاسی آنرا با آتن مقایسه کرده است، به عقیدهٔ پول فرایدلندر

Friedlander, P., *Plato*, New York, 1958, 203-4, 319-20.

صورت آرمانی‌شدهٔ شاهنشاهی ایران است.

داریوش از تندرستی، نیرومندی، و هنرهای خود درسوارکاری
و کمانداری چنین می گوید:

ورزیده‌ام
هم بدست، هم بپا. سوارکارم،
سوارکارخوب. کماندارم،
کماندارخوب، هم پیاده،
هم سواره. نیزه اندازم، نیزه اندازخوب،
هم پیاده، هم سواره. و هنرهائی
که اورمزدآ بمن داده است
و توانسته‌ام که نگهدارشان باشم، بخواست
اورمزدآ هرچه کرده‌ام با این هنرها کرده‌ام،
که اورمزدآ بمن داده است.

. . . yāumainiš amiy u
tā dastaibiyā utā pādaibiyā asabā
ra uvāsabāra amiy thanuvaniya utha
nuvaniya amiy utā pastiš utā
asabāra ārštika amiy uvārštika
utā pastiš utā asabāra utā ūvnaṛā
tyā Auramazdā upariy mām nīyasaya utā
diš atāvayam bartanaīy vašnā Auramazdāh
ā tyā maiy kartam imaibiš ūvnaraibiš aku
navam tyā mām Auramazdā upariy nīyasaya
(DNb 40-49)

کاراستاد اول، که «حکیم‌ترین» (sophōtatos) مردمان است،
طبعاً تعلیم «حکمت» (sophia) است، و آن آئین زرتشت اورمزدائی^۱،

۱- یونانیان مغان ایرانی را «حکیم» (sophos) می گفتند. نگاه
کنید به، Bidez et Cumont, *Les mages hellénisés*, p. 93 et note 3.
و مراجعی که در آنجا ذکر شده است.

بگفته پلینیوس، دانشمند رومی سده یکم (Historia Naturalis 90.3)
اثودوکسوس (Eudoxus) عالم ریاضیدان و ستاره‌شناس یونانی، ق. ۴ ق.م آئین
مغان زرتشتی را عالیت‌ترین و سودمندترین مذاهب فلسفی شمرده است. نگاه کنید به
Jaeger, W., *Aristotle*, 135.

و پرستش ایزدان است. افلاطون عبادت را بهترین و شریفترین کارها می‌داند (نوامیس، Laws IV. 716)؛ زیرا که کمال انسانی نزدیک شدن به صفات و کمالات الهی است، و آن از این راه حاصل تواند شد. مزدپرستی شاهان هخامنشی برجسته‌ترین خصوصیتی است که در کتیبه‌های آنان بچشم می‌خورد. تنها درسنگنبشته بیستون نام «اورمзда» نزدیک به هفتادبار، و عبارت «بخواست اورمзда» (vašnā Auramazdāha) سی و چهار بار تکرار می‌شود. داریوش همواره خود را پرستنده اورمзда می‌خواند، و پرستش اورمзда را سرمایه سعادت هر دو جهان می‌شمارد:

کسی که اورمзда را پرستش کند
نیکبختی از آن او خواهد بود،
هم در زندگی، هم پس از مرگ.

. . . hya Auramazdā

m yadātaiy yānam avahyā ahatiy utā jīvah
yā utā martahyā

(DB V. 18 - 20)

استاد دوم «عادلترین» (dikaioiotos) مردمان است و «راست گفتن» را بفرزندان خاندان شاهی می‌آموزد. اما «راست» و «دروغ» در جهان‌بینی آریائیان قدیم مفهومی بس وسیعتر و کلی‌تر داشته است که سخن راست و سخن دروغ تنها جزء کوچکی از آن است.

رتا / اشا / ارتا (که امروز برای آن واژه‌ای نداریم) در نظر آریائیان ایران و هند بمعنای نظام و آئینی بوده که سراسر عالم هستی را بهم می‌پیوسته، و بر همه امور، کلی و جزئی، و بر همه اشیاء، خرد و بزرگ، حاکم بوده است؛ و نظام کلی جهانی (ordre cosmique) در کیهان بزرگ و در جهان کوچک انسانی (که نموداری از کیهان اعظم تصور

می شده است) ، نظام طبیعی (ordre physique) ، نظام اجتماعی (ordre social) ، نظام اخلاقی (ordre moral) ، و نظام آئینهای دینی (ordre rituel) همگی جلوه‌های آن درعالم مختلف بشمار می آمده‌اند.^۱ در نظر ایرانیان « راستی » (arštā)، که معنی آن به « عدالت » نزدیکتر است تا به « سخن راست » ، هماهنگ شدن با نظام اخلاقی و اجتماعی بوده، و ظلم و دروغ (druj / drauga) شکستن و برهم زدن این آئین. اینکه افلاطون تعلیم استاد دوم را، که « عادلترین » مردم ایران بوده است « راست گفتن » (aletheuein) شمرده، بی شک « راستی » را بمعنائی که گفته شد در نظر داشته است.^۲ ف. م. کرفورد همانندی مفهوم rta / aša (= راستی) هند و ایرانی و dike (= عدالت) یونانی را بروشنی نشان داده است؛^۳ و افلاطون خود (Foliticus 300c) « قانون » (nomos) را تقلید « حقیقت » (aletheia) می داند، همچنانکه در نظر مردمان هند و ایرانی نیز نظام و آئین اجتماعی جلوه‌ای از آئین و نظام الهی بشمار می رفت؛ و افلاطون (نوامیس Laws V. 730) « راستی » (aletheia) را اصل و سرآغاز همه چیزهای خوب می شمرد، چنانکه در اوستا نیز aša دارنده همه چیزهای خوب (vispā-vohū)، و اصل و سرچشمه همه نیکها بشمار آمده است : vispa vohu aša-cithra

و باز افلاطون گوید (جمهوری Rep. VI. 490) که چون راستی (aletheia) سالار و رهبر باشد، وجود بدی را در پیروان آن تصور

۱- Cf. Molé, *Cult, Mythe...*, 207-11; J. D-Guillemain, «Heraclitus and Iran», *History of Religions*, Vol. 3, No. I (1963), pp. 43 ff.

۲- پلوتارخوس (*Des Iside et Osiride*, 46 - 67) در ترجمه نامهای امشاپندان Aša را « راستی » (aletheia) گفته است.

۳- Cornford, F. M., *From Religion to Philosophy*, New York, 1957, pp. 172 - 177.

نمی‌توان کرد؛ و این سخنی است که مضمون آن را در همه جای اوستا دربارهٔ aša و کسانی که پیرو aša باشند، می‌توان یافت^۱.

چنانکه گفته شد، rta / aša / arta آئینی است بی‌زوال و پایدار که دوام و بقای جهان، نظم و صلاح شهر و کشور، و شادی و فرخندگی آدمی در هردو جهان بسته بدان است. اندیشهٔ راست، گفتار راست، و کردار راست، اندیشه و گفتار و کرداری است که با این آئین هماهنگ باشد، و کسی که اندیشه و گفتار و کردار خود، یعنی جمیع اعمال حیاتی و فعالیت‌های روحی و فکری خود را با این نیروی الهی یکی و موافق سازد، با آن پایدار و بی‌زوال خواهد گشت، و پس از مرگ نیز «براستی پیوسته» (ašavan / artāvan) خواهد بود، چنانکه خشایارشا گوید:

اگر خواهی که در زندگی شاد و پس از مرگ «براستی پیوسته» (artāvā) باشی، آئینی را که اورمзда نهاده است بزرگ‌بدار، و اورمзда را پرستش کن، با راستی و به آئین. (کتیبهٔ تخت جمشید، سطر ۴۶ تا ۵۱) زرتشت نیز از «کارهای مرد پاک، که راستی (aša) به روانش پیوسته است» (spentahyācā nérēs šyaothnā yasna 34:2) yehyā urvā ašā hačaitē

سخن می‌گوید، و «کشتزار راستی» (ašahyā vāstra) را مقام

۱- اشاره به این نکته در اینجا بی‌مناسبت نیست که افلاطون در آغاز کتاب اول جمهوری چند تعریف برای «عدالت» ذکر، و از زبان سقراط دربارهٔ نارسائی آنها گفتگومی‌کند. بنابراین از این تعاریف عدالت عبارت است از «نیکی کردن بدوستان و بد رساندن بدشمنان»؛ و بنابراین تعریف دیگر، عدالت «سخن راست گفتن و بازپرداختن وام» است. تعریف اول را افلاطون خود به چند کس، از آنجمله خشایارشا، نسبت می‌دهد (جمهوری I. 336)، و تعریف دوم، گرچه از قول سیمونیدس شاعر گفته می‌شود (ibid., I. 331)، گوئی شرح و نقد سخنی است که هرودوت (I. 139) دربارهٔ ایرانیان گوید، «در نظر پارسیان ننگ‌آورترین کارها دروغ گفتن است، و پس از آن وام گرفتن؛ زیرا وام‌دار، علاوه بر کارهای دیگر، از دروغ گفتن نیز ناگزیر است».

نیکوکاران می‌شمارد (یسته ۳۳ بند۳)؛ و در یسنه ۱۶ بند ۷ آمده است:

برزنهاى تابناك « اشه » را مى‌ستائيم،
 آنجاكه روانهاى مردگان مقام دارند،
 آن فروهران براستى پيوستگان؛
 بهشت براستى پيوستگانرا مى‌ستائيم،
 روشنى سراسر آسانى را .

x^vanvaitiš ašahe vérézō yazamaide
 yāhu iristanām urvānō šāyenti
 yā ašāunām fravašayō
 vahištēm ahūm ašaonām yazamaide
 raočaṇghēm višpō x^vathrēm

در نظر افلاطون نیز عدالت، هم در این جهان و هم در جهان دیگر،
 مایهٔ سعادت و رستگاری است (جمهوری ۶۱۲، ۶۱۴، ۶۱۸، ۶۲۱ (Rep., X. 612, 614, 618, 621)،
 و «مرد حکیم، که با نظام الهی ارتباط یابد، وجودش نظام و الوهیت
 می‌پذیرد». (جمهوری VI. 500 (ibid., VI. 500)

وی در جای دیگر راه رهایی یافتن از بدیها را پرواز از زمین
 بسوی آسمان دانسته، و از این تعبیر مقصودش تشبیه به صفات و تخلق
 به اخلاق الهی است: «... خدا کمال عدالت است، و از میان ما آنکس
 که عادلترین مردم است به خدا از همه بیشتر همانند است».

(ثئائتوس ۱۷۶ (Theaet., 176)

اما داریوش از راستگرایی و دادورزی خود چنین می‌گوید:

داریوش شاه گوید: تو، که از این پس شاه خواهی بود، از
 دروغ سخت پرهیز. مرد دروغ‌گرا نیک‌گوش‌مال‌کن، اگر
 چنین می‌اندیشی: «کشور من درمان باشد».

... thātiy Dārayavauš xšāyathi
 ya tuvam kā xšāyathiya hya aparam āhy hacā draugā daršam
 patipayauvā martiya hyā draujana ahatiy avam ufraštam
 parsā ya
 diy avathā maniyāhaiy dahyāušmai duruvā ahati
 y (DB IV. 36 - 40)

از اینروی اورمزدا یاری کرد (مرا) ، و خدایان دیگر که
 هستند، که بدکردار نبودم، دروغگرا نبودم، خطاکار نبودم،
 نه من و نه تخم من . به راستی (عدالت) رفتار کردم .
 نه بناتوان، نه بتوانا بد کردم.

... avahyarādiy Auramazdā upastām abara utā ani
 yāha bagāha tyaiy hatiy yathā naiy arika āham naiy draujana
 āham na
 iy zūrakara āham naiy adam naimaiy taumā upariy arštām
 upariy
 yāyam naiy škaurim (skauthim) naiy tunuvatam zūra
 akunavam
 (DB IV. 62 - 65)

ای مرد، آنچه فرمان اورمزداست
 در نظر تو زشت نیاید.
 راه راست را
 رها مکن .
 آشوب میانگیز.

martiyā hyā Auramazdāh
 ā framānā hauvtaiy gas
 tā mā tha(n)daya pathim
 tyām rāstām mā
 avarada mā stabava (DNa 56 - 60)

آنچه راست است، آن خواست من است.
 مرد دروغگرا دوست نیستم.

... tyā rāstam ava mām
 kāma martiyam draujanān naiy daušta am
 iy (DNb 11.13)

(و نیز نگاه کنید به عباراتی که از DNb در صفحه ۱۲ نقل شده است)

آئین من
که از آن بیم دارند
چنانست که توانا
ناتوان را نزند
و نشکند.

... dātām

tya manā hacā avanā tarsi(n)ti
y yathā hya tauviyā tyam s
kauthim naiy jatiy naiy vi
mardatiy (DSe 38-41)

استاد سوم، که پرهیزگارترین (sophronestatos) مردم پارس است، به شهزادگان می آموزد که بر نفس خویش حاکم باشند و شهوات را به نیروی خرد مغلوب سازند؛ و این درحقیقت همان فضیلتی است که افلاطون در فلسفه اخلاق خود از آن به « عفت » (sōphrosyne) تعبیر کرده است.

وی روح آدمی را دارای سه قوه یاسه جزء می داند:
عاقله (logistikon)، غضبی (thymoeidos)، شهوی (epithymetikon)؛ و عفت که فضیلت و جنبه کمالی قوه شهوی است وقتی حاصل می گردد که قوه عاقله بر قوه غضبی و قوه شهوی غالب و حاکم باشد.

داریوش وجود این فضیلت را درخود چنین بیان می کند:

خودکامه نیستم. هرچه درخشم من پدید آید
به نیروی عقل سخت بر آن چیرهام.
بر نفس نیک فرمانروایم.

... naiy manauviš amiy tyāmaiy dartana
yā bavatiy daršam dārayāmiy manahā
uvaipašiyahyā daršam xšayamna amiy (DNb 13-15)

فضیلتی که استاد چهارم، که دلیرترین (andreiotatos) مردم پارس است، به تعلیم و پرورش آن می‌پردازد، دلیری و بی‌ترسی و آزادگی است. افلاطون این فضیلت را «شجاعت» (andreia) می‌خواند، و آن وقتی حاصل است که قوه غضبی روح زیر فرمان قوه عاقله درآید. به گفته افلاطون، استاد چهارم به شهزادگان ایرانی می‌گفت که اگر ترسنده باشند باید خود را بنده بشمارند.

داریوش در کتیبه بیستون (ستون ۱، سطر ۴۸ تا ۶۱) گوید که چون گوماته غاصب شاهی نشست هیچکس یارای آن نداشت که او را از میان بردارد. همه بیمناک بودند که مبادا وی مردمان بیشمار را که پیش از آن «بردیا» را می‌شناختند، بکشد؛ و او خود نیز هراس داشت که مبادا مردم دریا بند که او «بردیا»، پسر کورش، نیست.

«هیچکس جرئت نداشت که درباره گوماته مغ چیزی بگوید تا آنکه من آمدم. سپس من از اورمزدا یاری خواستم. اورمزدا مرا یاری کرد. از ماه باگه‌یادی (bāgayādi) ده‌روز گذشته بود که من، با چند مرد، آن گوماته مغ را کشتم.»

از دیدگاه داریوش، که خود را برگزیده اورمزدا و شاهی را حق الهی خود می‌شمرد، گوماته مغ سلطنت را بناحق غصب کرده بود، و حکومت او حکومت رعب و وحشت، و غلبه ظلم و دروغ بود. داریوش می‌خواهد بگوید که مردم ایران از روی هراس، و نه آزادوار، به فرمانروائی گوماته تن در داده و به زنجیر قدرت او گردن نهاده بودند. اما او خود، چون دلیر و آزاده بود، زنجیرهای حکومت دروغ را بگسلید و مردم را از اسارت آن آزاد ساخت. معنا و مفاد این عبارات از آنچه افلاطون درباره تعلیم استاد چهارم می‌گوید هیچ دور نیست.

در عبارات زیر داریوش خود از این فضیلت خویش سخن می‌گوید:

بیخواست اورمзда ومن،
 داریوش شاه،
 از دیگری نمی ترسد.

... vašnā Auramazdāhā manac
 ā Dārayavahauš xsāyathiyahy
 ā hacā anīyanā naiy tarsat
 iy (DPd 9-12)

... گوید
 داریوش شاه، اگر
 چنین می خواهی: «مرا از دیگری
 ترس مباد»، این مردم پارس را بیای.
 اگر مردم پارس پائیده شوند
 تا زمانی دراز شادی ناگسسته
 بیاری اهورا بدین قوم خواهد رسید.

... thātiy
 Dārayavauš xsāyathiya yadiy
 avathā maniyāhay hacā anīya
 nā mā tarsam imam Pārsam kāram pādi
 y yadiy kāra Pārsa pāta ahatiy hyā
 duvaištām šiyātiš axšatā hauvci
 y Aurā nirasātiy abiy imām vitham
 (DPe 18-24)

هیچیک از فضائل اخلاقی که داریوش در سنگنبشته ها برای خود
 می شمرد، در حقیقت از این چهارمقوله بیرون نیست. او خود بداشتن
 این صفات فخر می کند، و خواستار آنست که جهانیان خصلت های شاهانه
 او را بشناسند و بدانند که وی چگونه کسی است. از اینروست که در
 کتیبه نقش رستم چنین می گوید:

ای مرد، نیک بشناسان که من چگونه ام،
 و هنرهای من چگونه است،
 و برتری (فضیلت) من چگونه است.

آنچه گوشهای تومی شنود سخن نادرست مپندار
و آنچه بتو رسانده می شود (بدیگران) بشنوان.

marikā daršam azdā kušuvā ciyākaram
amiy ciyākaramcama iy ūvna rā ciyākara
mcama iy pariyanam mātaiy durux tam
tha(n)daya tyataiy gaušāyā xšnutam avaš
ciy āxšnudi y tya partamtaiy asti
y (DNb 50-55)

و در کتیبه بیستون (ستون ۵ سطر ۸۸ تا ۹۲) گوید که این نوشته ها را که بزبان آریائی بود، بر پوست و چرم نویساندم و به نقاط مختلف کشور فرستادم و مردم همه آن را بکار بستند. دور نیست که وی با کتیبه نقش رستم (که بیش از هر چیز وصف هنرها و بیان فضیلت های خود اوست) نیز چنین کرده باشد، و از این راه یونانیان از مضمون آن با خبر شده باشند. بهر حال گفته افلاطون درباره آموزش و پرورش شهزادگان ایرانی چنان با هنرها و فضائلی که داریوش برای خود شمرده است موافق و مطابق است که باید ناگزیر وجود نوعی رابطه را میان آنها بپذیریم؛ و در این صورت، قول حکیم یونانی که تعلیم حکمت زرتشتی را به فرزندان خاندان شاهی واجب دانسته است، یاوه و بی بنیاد نتواند بود^۱.

۱- کسانی که تا کنون درباره رابطه مکتب افلاطون با افکار ایرانی مطالبی نوشته اند، همگی بنای کار خود را بر ادبیات دینی زرتشتی، خاصه نوشته های پهلوی، قرار داده اند، و به آداب و قواعد شاهی در ایران، که بر نظام طبقاتی آریائی و سنن و آئینهای خاص آن استوار بوده است، توجه نداشته اند؛ و این نخستین بار است که آثار شاهان هخامنشی از این لحاظ اجمالا بررسی شود.

افلاطون و آئین شاهی ایران

اکنون که سخن از افلاطون در میان است، بهتر آنست که گفتگورا در همین باب ادامه دهیم و برخی از آراء سیاسی و اجتماعی او را با عقاید مربوط به «شاهی» در ایران مقایسه کنیم؛ زیرا که از این راه شاید بتوان بر چگونگی دین و آئین شاهان هخامنشی، و ارتباط آن با مزداپرستی زرتشتی، نیز آگاهی بیشتری بدست آورد.

جامعه آرمانی افلاطون از سه طبقه تشکیل می‌شود:

۱- حاکمان	که در پیکر اجتماع بمنزله سر اند	و فضیلت خاص آنها حکمت است
۲- رزمیاران	» » » » » سینه »	» شجاعت »
۳- پیشه‌وران	» » » » » شکم »	» عفت »

مطابقت و مشابهتی که میان طبقات اجتماع و اندامهای پیکر انسانی مشاهده می‌شود، در عالم روحی و اخلاقی انسان نیز مصداق پیدا می‌کند، و بر حسب آن، روح نیز به سه قوه یا سه جزء تقسیم می‌گردد:

۱- قوه عاقله	که محل آن سر است	و کمال آن در حکمت است
۲- غضبی	» » » » » سینه »	» شجاعت »
۳- شهوی	» » » » » شکم »	» عفت »

و عدالت، که عالیترین فضیلت اخلاقی و اجتماعی است، و سعادت فرد و جامعه وابسته بدانست، عبارتست از هماهنگی میان این اجزاء، بدانسان که جزء بالاتر بر جزء پائین تر حاکم باشد، و جزء پائین تر از جزء بالاتر اطاعت کند، و در عین حال هر یک از اجزاء تنها به عمل خاص و بایسته خود، که کمال او در آنست، مشغول و متوجه باشد.

پس همچنانکه در وجود انسانی، که عالم صغیر است، تا «غضب» و «شهوة» بزیر فرمان «عقل» در نیایند^۱، به کمال خود، که «شجاعت» و «عفت» است نخواهند رسید، در هیئت اجتماع نیز تا رزمیاران و پیشه‌وران مطیع «حاکم حکیم» نباشند و بمقتضای «حکمت» عمل نکنند نظام اجتماعی (که شجاعت رزمیاری و عفت پیشه‌ور لازمه آنست) برقرار نخواهد شد و «عدالت» تحقق نخواهد پذیرفت. و همچنانکه در وجود آدمی فضایل اخلاقی از یکدیگر جدا نیستند، و حکمت بی عفت و شجاعت نیست، و شجاعت با حکمت و عفت توأم است، در هیئت اجتماع نیز رزمیاری شجاع باید صاحب حکمت و عفت باشد و پیشه‌ور پرهیزکار باید از حکمت و شجاعت بی بهره نباشد؛ زیرا که شجاعت اگر از روی عقل و توأم با عفت نباشد، جنون و خودکامگی است، و عفت اگر از روی نادانی و ترس باشد، نام عفت بر آن نمی‌توان نهاد.

۱- تضاد میان قوه عاقله و قوه شهوی قابل مقایسه است با دوگانگی میان «خرد» و «آز» یا «ورن» (= شهوت) در ادبیات دینی زرتشتی. همچنانکه غلبه قوه شهوی بر قوای دیگر روح، آنها را از رسیدن به کمال و فضیلت خاص خود باز می‌دارد، غلبه «آز» و «ورن» بر «خرد» نیز موجب تباه شدن «خوره» (که غایت و کمال وجودی هر یک از آفریدگان اهورائی است)، و بازماندن از «خویشکاری» (که عمل و وظیفه‌ای است که در پیکار کیهانی میان خیر و شر، برای هر یک از آفریدگان اهورائی معین گردیده است)، و مایه بدفرجامی و زیان هر دو جهانی خواهد بود. (ر. ک. Zaehner, *Zurvan*, 172-4)

از این شرح مختصر چند نکته مهم بدست می آید:

- ۱- جامعه آرمانی افلاطون به سه طبقه (حاکم حکیم ، رزمیاران و پیشه‌وران) تقسیم می‌شود؛
- ۲- هیئت اجتماع با پیکرانسانی همانند و مطابق تصور می‌گردد؛
- ۳- هر طبقه باید تنها به عمل و وظیفه خاص خود اشتغال ورزد، لکن در عین حال باید از فضایل طبقات دیگر نیز بهره‌ور باشد؛
- ۴- عدالت عبارت است از هماهنگی و تناسب خاص میان طبقات در جامعه، و میان قوای روح در انسان؛
- ۵- عدالت در جامعه‌ای تحقق خواهد یافت که «حکومت» آن با «حکمت» توأم، و «حاکم حکیم» در رأس آن قرار گیرد.

موافقت و مشابهت این نکات با افکار و عقاید ایرانی و هندی باندازه‌ای است که پنداری حکیم یونانی مواد و عناصر اساسی آراء خود را از مشرق زمین گرفته و با قریحه توانای خویش بدانها نظام فلسفی و منطقی داده است. گفتگوی کوتاهی که اکنون، درباره نظام اجتماعی مردمان هندوایرانی و عقاید مربوط بدانها، در پیش داریم این همانندیها را آشکار خواهد ساخت.

گرچه ژرژ دومزیل با تحقیقات دامنه‌دار خود^۱ روشن ساخته است که سازمان اجتماعی اقوام آریائی بر تقسیم سه‌گانه طبقاتی، و بر خاصیت و «خویشکاری» (fonction) هر طبقه، مبتنی بوده است، لکن در سرزمین یونان، چه در زمان افلاطون و چه در دوره‌های پیش از آن،

۱- برای آگاهی بر نتیجه تحقیقات چهل و چند ساله او باید به کتابهای زیر مراجعه کرد:

Tarpeia, Paris, 1947; *Les dieux des Indo - Européens*, Paris, 1952; *L'idéologie tripartite des Indo - Européens*, Bruxelles, 1958.

تا آنجا که به شواهد تاریخی می‌توان استناد کرد، از وجود اینگونه تقسیم‌بندی طبقاتی، با حدود معین و قواعد مضبوط (بدانگونه که در ایران و هند موجود بوده و افلاطون سازمان اجتماع آرمانی خود را براساسی همانند آن قرار می‌دهد) اثری نیست.

در هند، از کهنترین روزگار ودائی، جامعه آریائی به سه طبقه (varṇa = رنگ)^۱ تقسیم می‌شده است:^۲

۱- در اوستا نیز لفظ pištra (= پیشه) که برای این طبقات اطلاق می‌شود، بمعنی «رنگ» است، و از- paēš- اوستائی (-paish- / -paish- پارسی باستان، -piš- سنسکریت) مشتق است. محققان هند شناس غالباً معتقدند که اطلاق کلمه varṇa (= رنگ) بر طبقات جامعه هند بسبب اختلافی است که آریائی‌ان مهاجم از لحاظ رنگ پوست با بومیان هند داشته‌اند؛ لکن هیچ معلوم نیست که میان اقوام آریائی و بومیان سرزمینهایی که بعداً اقوام ایرانی در آنها استقرار یافتند از لحاظ رنگ پوست اختلافی بوده باشد. دومی‌ل نشان داده است که جوامع اقوام آریائی در اصل به سه طبقه تقسیم می‌شده، و طبقه چهارم که در هند بومیان غیر آریائی را شامل می‌گردد، عمومیت نداشته است. در ایران، چنانکه خواهیم گفت، «هوتخشان» در حقیقت از اصناف طبقه سوم بوده و بیگانه و غیر آریائی بشمار نمی‌رفته‌اند. از این‌روی شاید بتوان گفت که اطلاق لفظ «ورنه» و «پیشتره» بر طبقات جامعه مبتنی بر نوع و رنگ پوشش و طرز آرایش افراد هر گروه بوده است، نه بر اختلاف رنگ پوست آریائی‌ان و بومیان غیر آریائی.

باید یاد آورد که فعل -paish- / -paish- در پارسی باستان، -paēš- در اوستائی، و -piš- در سنسکریت، غالباً بمعنی «آراستن» و «زینت دادن» است، و همگی در اصل به ریشه «آریائی» -peik* که به همین معنا بوده است، باز می‌گردند.

همچنین واژه «رخت» نیز، که در اصل اسم مفعول فعل «رزدن» است (-rag- / -raz- = -ranj- / -raj- سنسکریت)، با کلمه «رنگ» از یک ریشه می‌باشد.

۲- و پس از غلبه آریائی‌ان بر بومیان هند و استقرار قدرت آنان، یک طبقه چهارم بنام «شودره» (śūdra) بر سه طبقه نخستین افزوده می‌شود؛ چنانکه در ایران نیز در دوره‌های بعد، که صنعتگری بموازات کشاورزی و گله‌داری رواج و توسعه می‌یابد، طبقه یا صنف دیگتری بنام «هویتی» (hūiti)، از ریشه -hū- = -sūt-، بمعنی (۱- تولید کردن، زادن، ۲- فراهم ساختن، آماده کردن) به طبقات پیشین افزوده می‌گردد (سنه ۱۹، پاره ۱۷). این صنف، برخلاف

۱- طبقه دینیار = برهمه (brahma) یا براهمنه (brāhmaṇa)

۲- « رزمیار = کشته (kṣatra) یا کشتیه (kṣatriya) یا راجنیه (rājanya)

۳- « کشاورز و پیشه‌ور = ویشه (viśa) یا وایشیه (vaiśya)

در ایران قدیم نیز، چنانکه از اوستا برمی آید (فروردین یشت، پاره‌های ۸۸ و ۸۹؛ زامیاد یشت، پاره ۸؛ ویشتاسپ یشت، پاره ۱۶؛ یسنه ۱۱، پاره ۶؛ یسنه ۱۳، پاره ۳؛ وندیداد، در موارد بسیار) اساس اجتماع بر این سه طبقه قرار داشته است^۱ :

۱- طبقه دینیار = آثرون (āthrauan) ، و در نوشته‌های پهلوی «آسرون»

تصور زیهنر (Zurvan, 139)، با طبقه چهارم جامعه هندی (شودره‌ها) قابل تطبیق نیست؛ زیرا آن طبقه درهند از بومیان غیراروپائی بشمار می‌رفته و ازهمه حقوق اجتماعی محروم بوده‌اند، وحتی «بدلخواه کشته‌شدنی» (yathākāma-vadhaya) خوانده می‌شده‌اند. در ایران چنین طبقه‌ای وجود نداشته و «هویتی»، که در نوشته‌های پهلوی آن را «هوتخش» (hutuxš)، بمعنی «خوب‌کوشنده» یا «خوب‌سازنده» (thwaxš- اوستائی = Skt. tvakṣ- دراصل بمعنی ساختن ازچوب وجز آن است) گفته‌اند به‌گروه پیشه‌ور و دستورز اطلاق می‌شده، واینان در نوشته‌های ایرانی هرگز با تحقیر و تخفیف یاد نشده‌اند. «هوتخشان» را باید چون «گردونه‌سازان» (rathakārāh) و «آهنگران» (karmārāh) و دائی، از اصناف طبقه سوم بشمار آورد، که رسته مشخصی را بوجود آورده بودند. درباره سازمان طبقاتی هند رجوع شود به:

Macdonell and Keith, *Vedic Index of Names and Subjects*, vol. II, pp. 247-710.

1- Cf. Benveniste, E., «Les classes sociales dans la tradition avestique», *J. Asiatique*, 1932, pp. 117 ss.

در دوره ساسانی نیز این تقسیم‌بندی برقرار بوده است. ر.ک. کریستن‌سن، آرتور، ایران در زمان ساسانیان، فصل دوم، ترجمه رشید یاسمی،

۲- طبقه رزمیار = رَته اَشتر (rathaēštar)، و در نوشته‌های پهلوی «ارتشتار»؛

۳- طبقه کشاورز = واَسْتَرِیه (vāstrya) و در نوشته‌های پهلوی «واستریوش»؛

مطابقه و معادله‌ای که افلاطون میان طبقات سه‌گانه جامعه و اندامهای پیکر انسانی برقرار می‌سازد نیز طبعاً توجه ما را بسوی افکار هندی و ایرانی جلب می‌کند؛ زیرا از یکسو، چنانکه گفتیم، سازمان اجتماعی سه‌بخشی (tripartite)، بدانگونه که افلاطون در نظر دارد، از خصوصیات تمدن هند و ایران قدیم است، و در یونان، در دوره‌های تاریخی، چنین سازمانی وجود نداشته است؛ از سوی دیگر، در هند از زمان وداها، و در ایران در ادبیات دینی مزدا پرستان، مقایسه طبقات اجتماع با اندامهای پیکر انسانی سوابق و شواهد بسیار دارد.

در ریک ودا (Rig-veda X. 90) سرود نودم از کتاب دهم منظومه‌ای است بنام «سرود پوروشه» (Puruṣa-sukta، پوروشه = انسان) که در آن «پوروشه» (انسان قدیم Protos anthropos) قربان می‌شود و از اندامهای او کلیه اجزاء عالم هستی پدید می‌آید. بندهای ۱۱ و ۱۲ این سرود چنین است:

چون «پوروشه» را از هم جدا ساختند (vi-adadhuh)، او را بچند پاره کردند؟

دهانش چه؟ بازوانش چه؟ رانهایش چه؟ پاهایش چه خوانده شد؟
دهانش (asya mukham) براهمنان، بازوانش رزمیاران (rājanya) شدند، رانهایش «وایشیه» (کشاورزان و پیشه‌وران)؛
و از پاهایش «شودره» زاده گردید (ajāyata).

در نوشته‌های پهلوی نیز مطابقت میان طبقات اجتماع و اندامهای انسانی چند بار آمده است: در دینکرت (چاپ مادن 34 DkM)، ضمن گفتگو از برتری دینیاران بر طبقات دیگر، دینیاری (asronih) با «سر»، رزمیاری (artēštārīh) با «دست»، کشاورزی (vāstryōšīh) با «شکم» و دستورزی (hatuxšīh) با «پا» مقایسه شده است.^۱ این ترتیب در جای دیگر این کتاب (چاپ مادن 429 DkM)^۲ و در شکند گمانیک و یچار (I. 20)^۳ نیز عیناً دیده می‌شود.

اینک مطابقت میان طبقات اجتماع و اندامهای پیکر انسانی را، بدانگونه که در آثار افلاطون، در نوشته‌های دینی زرتشتی، و در ادبیات ودائی بنظر می‌رسد، برابر هم قرار می‌دهیم تا همانندی آنها بهتر آشکار شود:^۴

طبقات	در آثار افلاطون	در نوشته‌های پهلوی	در ادبیات ودائی
طبقه اول	= سر	= سر	= دهان
« دوم »	= سینه	= دستها	= بازوان
« سوم »	= شکم	= شکم	= رانها
« چهارم »	= —	= پاها	= پاها

۱- متن (بحروف لاتین) و ترجمه فرانسه آن در

Molé, *Cult, mythe et cosmologie*, 423-4.

۲- متن (بحروف لاتین) و ترجمه انگلیسی آن در

Zaehner, *Zurvan*, 145 و 139.

۳- متن آن (بحروف لاتین) در Zaehner, *Ibid.*, 140.

۴- در دینکرت (چاپ مادن 8. 428. 15-429. 2; 413. 18-412 DkM)

به گزارش و ترجمه برخی از آثار علمی هندیان و یونانیان و الحاق آنها به نوشته‌های

دومزیل از مقایسه مبانی اجتماعی آریائی‌ان با معتقدات و اسطوره‌های دینی آنان به نتایج پرارزشی رسیده است، که اگر در

اصلی» (bun nipêk) اشاره رفته، و در پایان گفته شده است که در آن مجموعه تن آدمی برحسب طبقات چهارگانه (به ترتیبی که در بالا ذکر شد) تقسیم می‌گردد. زیهنر (Zurvan, 139) این روایت دینکرت را دلیل بر تأثیر معتقدات هندوان در افکار دینی ایرانیان دانسته و گوید که اینان مطلبی را که در سرود نودم از کتاب دهم ریگ‌ودا (Puruṣa - sukta) دیده می‌شود از راه ترجمه اقتباس و با عقاید خود سازگار کردند.

این نتیجه‌گیری خالی از اشکال نیست و قرائن و شواهد بسیار برخلاف آن حکم می‌کند. نگارنده در رساله‌ای که بنام «پژوهشی نو در آئین زروانی» در دست‌تهیه دارد، بتفصیل بیشتر در این باره سخن خواهد گفت، لکن در اینجا اجمالاً چند نکته را یادآور می‌شود:

یکی آنکه در ایران قدیم نیز، چنانکه در هند، اساس سازمان اجتماعی بر تقسیم سه‌گانه (یا چهارگانه) طبقات قرار داشته، و طبعاً برای توجیه و بیان چگونگی پیدایش آن باید اسطوره‌ای وجود داشته باشد (چنانکه برای توجیه و بیان سایر قرائات اجتماعی و اصول اعتقادی روایات و اسطوره‌هایی وجود دارد). دیگر آنکه مفهوم «قربانی» یا «یزشن» در آئین زروانی و آئین ودائی یکسان است، زیرا در هر دوی آنها نخستین «یزشن» موجب بروز و تکوین عالم هستی می‌گردد، و خلقت از وجود «انسان قدیم» (زروان - پوروشه)، که خود جامع جمیع مراتب و مصدر کلیه اجزاء عالم است، پدید می‌آید، و این خود ایجاب می‌کند که میان اصل و نتیجه، و زاده و زاینده مشابهت برقرار باشد.

سه دیگر آنکه تطبیق هیئت اجتماع با اندامهای انسانی، در حقیقت جزئی است از موضوعی کلی‌تر، یعنی از مطابق دانستن عالم کبیر (macrocosmos) با عالم صغیر (microcosmos)، که برخلاف نظر برخی از محققان مغرب زمین، چون زیهنر، در ایران از افکار هندیان و یونانیان اقتباس نشده، و با کیهانشناسی (Cosmology) و «انسانشناسی» (anthropology) زروانی پیوند اساسی دارد. لفظ «جهان»، یا «گیهان»، که از ریشه گایا (= زیستن) مشتق است، نشان می‌دهد که ایرانیان عالم هستی را نیز چون «انسان اول» یا کیومرث (گیه‌مرتن gaya-marétan = زنده مردنی) زنده و جاندار و جنبنده و روینده می‌دیده، و یک نظام و یک قدرت را در هر دو حاکم و ساری می‌دانسته‌اند. لازمه چنین تصویری آنست که میان این دو عالم، که همانندیهای بسیار باهم دارند، از هر جهت مطابقت برقرار باشد. در تأیید این نظر شواهد و دلایل دیگر نیز در دست است که چنانکه گفتیم، در جای خود آورده خواهد شد.

جزئیات آنها جای سخن باشد، درستی کلیات نظرات او را انکار نمی‌توان کرد.

به نظر دومزیل در افسانه‌های دینی این مردم، عالم خدایان در حقیقت انعکاس و تصویری است از اوضاع اجتماعی و طبقاتی آنان، و همان نظامات و ترتیباتی را که در میان طبقات سه‌گانه خود داشته‌اند، با خاصیت و «خویشکاری» (fonction) هر طبقه، همه را عیناً درعالم الهی و در بین خدایان تصور می‌کرده‌اند.^۱

در معاهده‌ای که در اوائل سده چهاردهم پیش از میلاد میان فرمانروای میتانی (بنام متی‌وزه Mativaza) و شاه هیتی (بنام سوپی لولیومه Supiluliuma) بسته شده، و نوشته آن بخط میخی در ناحیه بغازکوئی در ترکیه بدست آمده است، نام پنج خدا از خدایان هندو ایرانی دیده می‌شود، بدین ترتیب: میتره (Mitra)، ورونه (Varuna)، ایندره (Indra)، دوناستیه (Nāsatya)، که همان دو «اشوین» - Aświnau - ودائی، یا دوایزد طلّیعه صبح‌اند).

دومزیل این خدایان هندوایرانی را با طبقات سه‌گانه جامعه آریائی تطبیق می‌دهد، بدینسان که میتره و وارونه را نمایندگان دوجنبه یا دو خاصیت الهی و انسانی شاهی، یعنی «دینیاری» و «شهریاری»، می‌داند، ایندره را نمودار طبقه رزمیار، و ناستیه‌ها را مطابق با طبقه کشاورز و پیشه‌ور بشمار می‌آورد. وی این ترتیب را در میان امشاسپندان زرتشتی نیز، که بنظر او مظاهر کمالات اخلاقی و معنوی همان خدایان کهن‌اند، صادق می‌داند^۲، و آنها را نیز بر حسب طبقات سه‌گانه بالاتقسیم‌بندی می‌کند:

۱ - یادآور می‌شویم که افلاطون نیز امورعالم محسوس را تصویر و تقلید

حقایق عالم معقول می‌داند.

۲ - *Naissance d'archange*, 1945; *Tarpeia*, 38- 66; *Les dieux des Indo - Européens*, 14 - 22.

طبقات	خاصیت هر طبقه	در آئین باستانی هندو ایرانی	در دین زرتشت
۱- شاهی	شهریاری (جنبه انسانی و دنیائی شاهی) دینیاری (جنبه الهی و دینی شاهی)	میتره	وهومنه
		ورونه	اشه
۲- رزمیاری	جنگ و پاسبانی	ایندره	خشثره
۳- کشاورزی و پیشه‌وری	باروری و سلامت و آسایش	ناستیه‌ها	سپننه آرمیتی
			هوروات اهرات

بنابر این نظر، خدایانی که در سنگنبشته‌های شاهان هخامنشی نامشان آمده است، یعنی اورمزدا، میتره، اناهیتا، نیزهریک در این تقسیم‌بندی محل و مقامی خاص خود دارد؛ چنانکه اورمزدا طبعاً با طبقه نخست، اناهیتا با طبقه سوم، و میتره، که در ایران جنبه رزمیاری و دادگزاریش نمایان‌ترین خاصیت اوست، با طبقه دوم مربوط می‌گردد. دومی‌ل در این دعای داریوش، که از اورمزدا و «خدایان خاندان شاهی» خواستار است که کشور او را از «سپاه دشمن»، از «خشکسالی»، و از «دروغ» نگه‌دارند، نیز همین ترتیب سه بخشی طبقاتی را ملاحظه می‌کند، و «سپاه دشمن» (hainā) را در برابر طبقه دوم (رزمیار)، «خشکسالی» (dušiyāra) را در برابر طبقه سوم (کشاورز و پیشه‌ور)، و «دروغ» (drauga) را در برابر طبقه اول (شهریار - دینیار) قرار می‌دهد.

وی نشان داده است که رنگها نیز در این تقسیم‌بندی هر یک به یکی از این طبقات بستگی داشته‌اند، چنانکه رنگ سفید نماینده طبقه اول،

رنگ سرخ نماینده طبقه دوم، و رنگ سبز یا آبی نماینده طبقه سوم بوده است^۱:

طبقه‌ها	بغان	رنگ نماینده هر طبقه	پتیاره هر طبقه
۱- طبقه اول	اورمزدا	سفید	دروغ
۲- « دوم	میتره	سرخ	سپاه دشمن
۳- « سوم	اناھیتا	سبز یا آبی	خشکسالی

یادآور می‌شویم که در ادبیات دینی زرتشتی نیز به ارزش و مفهوم رمزی رنگها اشاره رفته است؛ چنانکه در مهریشت، پاره ۱۲۶، جامه سفید از آن «چیستا» (čistā) ، ایزد «حکمت» است ، و نشانه دین مزدائی؛ و در نوشته‌های پهلوی (بندھشن، فصل ۳، پاره ۴ تا ۵، و دینکرت، کتاب ۵، صفحات ۲۲۹ تا ۲۳۲)^۲ این سه رنگ نمودار طبقات سه گانه شمرده شده است. لوحه ای چهار گوش از کاشی لعابی در کاخ آپادانای تخت جمشید بدست آمده است که در میان آن نقش شاهینی بال و چنگال گشوده، و بر حاشیه آن مثلثهائی بر رنگهای سفید و سرخ و سبز دیده می‌شود. دور نیست که این لوحه نمونه ای از درفش شاهان هخامنشی باشد، که گزنفون^۳ از شاهین بال گشوده آن سخن گفته است^۴. بهر حال نقش شاهین یادآور

۱- دومزیل در *Idéologie tripartite* برای توضیح نظرات خود شواهد گوناگون از این تقسیم‌بندی طبقاتی ذکر کرده است. برای اطلاع بیشتر باید به آن کتاب رجوع کرد.

۲- متن و ترجمه آنها در کتاب زیهنر 11 Z, 2 Z, *Zurvan*، آمده است.

۳- *Cyropaedia*, I. 7. 4; *Anabasis*, X. 1. 12.

۴- ر. ک. مقاله آقای یحیی ذکاء بنام « درفش شاهنشاهان هخامنشی »، در نشریه انجمن فرهنگ ایران باستان - شماره ۳، مهر ماه ۱۳۴۳، صفحات ۱۳ و ۱۰۰.

«فرّ کیانی» است که بروایت زامیادیشْت، پاره‌های ۳۴ تا ۳۸، بصورت مرغ «وارغن» (Vāreghan، که باید شاهین یا عقاب باشد) از جمشید جدا گشت؛ و مثلثهای سه رنگ حاشیه آن نیز از طبقات سه گانه جامعه آریائی حکایت می‌کنند.

گفته شد که در نظر افلاطون عدالت اجتماعی عبارت از آنست که میان طبقات سه گانه هماهنگی برقرار باشد، و هر طبقه تنها به وظیفه یا «خویشکاری» خاص خود بپردازد، چه اگر این نظام رعایت نشود و هر کس «همه کاره» باشد، در کارها تداخل و تزاخم روی خواهد داد و اساس اجتماع پریشان خواهد گشت. وی در کتاب جمهوری بارها به تأکید تمام این نکته را یاد آور شده، و در همان کتاب (Rep. IV. 433) گوید: «... و نیز بیان داشتیم که عدالت آنستکه هر کس به کار خویش اشتغال ورزد، و هیچکس «همه کاره» نباشد. ما این سخن را بارها تکرار کرده ایم و دیگران نیز آن را بما گفته اند».

در سازمان اجتماعی هند و ایرانی، اساس معیشت و نظام اخلاقی جامعه بر اصل «خویشکاری» یا «خود آئینی» (svadharma) طبقات قرار داشته و بر هر کس واجب بوده است که تنها به کار و پیشه‌ای که خاص و بایسته «طبقه» اوست بپردازد^۱.

۱ - در اوپنیشد برهد آرنیکه (Brih. Up. I. 4. 11-15) و در بهکود کیتا (Bhagavad-Gītā, XVIII, 41-7) به اجمال، و در آئین نامه مانو و Dharmashāstra, Bks. I, VII, IX, X) بتفصیل درباره حدود طبقات و خویشکاری هر طبقه گفتگو شده است.

در نوشته‌های دینی ایرانی نیز به این موضوع اشارات فراوان می‌توان یافت. ر. ک. مطالبی که در کتاب Molé, Cult, mythe..., 41-2; 423 ss، از دینکرت نقل شده است.

در تاریخ طبری و تاریخ بلعمی نیز آمده است که جمشید همه مردم را به چهار گروه تقسیم کرد، و «امر كل طبقة من تلك الطبقات بلزوم العمل الذي الزمه اياه» (و هر گروه را گفت که مبادا جز کار خود هیچ کار کنند). نقل از گفتار مرحوم پورداود درباره «آتش»، پیوست گزارش یسنا - بخش دوم، صفحه ۱۳۷.

در بهگودگیتا (Bh.G., III. 35)، کُریشنَه (Kṛṣṇa)، که تجسم ذات الهی در پیکر انسانی است، به آرْجونَه (Arjuna)، که در میدان جنگ دچار تزلزل خاطر گردیده و از پیکار با خویشان خود احتراز می‌جوید، چنین اندرز می‌دهد:

خویشکاری خود را (حتی) نا تمام بجای آوردن
بهتر که خویشکاری دیگران را بتمامی.
مرگ در خویشکاری خود شایسته‌تر است؛
زیرا خویشکاری دیگران ترس‌آور است.

śreyān svadharmo vigunah
paradharmāt svanuṣṭhitāt
svadharma nidhanaṁ śreyah
paradharma bhayāvahah

در ادبیات دینی ایرانی نیز نگهداشت این آئین واجب دانسته شده،
و تجاوز از حدود طبقاتی، یعنی «همه‌کاره» (pouṛu-saredha-varṣna)
بودن، گناه بشمار آمده است.

در یسنه ۱۱، پاره ۶، ایزد «هومه» به کسانی که از قربانی او بدزدند
نفرین کرده، می‌گوید:

اندر خانه‌اش دینیار و رزمیار و پرزیگر زائیده نشوند،
بلکه در خانه‌اش ویرانگران^۱ و نادانان^۲ و «همه‌کارگان»
زاده شوند.

۱ - dahaka از ریشه dah- اوستائی و -dās- / -dāns- سنسکریت،
بمعنی «ویران کردن» و «تباه کردن» مشتق است. نام «ازی دهاکه» (ضحاك)
و کلمه «ازدها» نیز باید از همین ریشه باشد.
۲ - mūra + ka = mūraka. در آبان یشت، پاره ۹۳، mūra بمعنی
«ابله» آمده است، و در هندی باستان نیز به همین معنی است.

nōit ahmi nmāne zānaite āthrava
 naēdha rathaēštā naēdha vāstryō-fšuyāṇs
 āat ahmi nmāne zāyānte
 dahakāča mūrakāča pouru saredha-varšnāča
 (Yas. 11. 6)

در اینجا آشکار است که «نادانی» و «ویرانگری» و «همه کارگی» پتیارگان طبقات سه گانه اند، و به ترتیب در برابر «دینیاری» و «رزمیاری» و «کشاورزی و پیشه‌وری» قرار می‌گیرند. اینها نیروهای اهریمنی اند، و اگر بر طبقات مردم غالب شوند آئینهای جامعه آشفته خواهد شد، و با پیدایش دینیاران نادان، رزمیاران ویرانگر، و کشاورزان «همه کاره» ظلم و دروغ و آشوب و نیاز جهان را فرا خواهد گرفت، و آفرینش اهرمزدی، که بر انداختن قدرت اهریمن و برقرار ساختن ملکوت بیزوال الهی غرض و غایت آنست، از راه مقصود باز خواهد ماند. همچنانکه در نظر افلاطون بجای آوردن عمل و وظیفه خاص طبقاتی موجب تحقق عدالت و حصول سعادت در «شهر آرمانی» خواهد بود، در آئین مزدا پرستی ایرانی نیز، چون آفریدن اهورائی هریک در مقام خود، خویشکاری و وظیفه‌ای را که در پیکار میان خیر و شر بر عهده دارند چنانکه باید بجای آورند، و در راه خود بر نیروهای اهریمنی چیره گردند، سرانجام به «هستی بهین» (Vahišta anghu) خواهند رسید، و «ملکوت دلخواه» (Xšathra vairya) روی خواهد نمود^۱.

پس همچنانکه در بازی شطرنج هر مهره برای کاری است و هر عمل

۱- در بهکود گیتا (Bh. G., I. 31 - 39) نیز آمده است که بجای آوردن

خویشکاری (svadharma) دروازه بهشت است. بر روی رزمیاری که به آئین (dharma) بجنگد.

باید بسوی غایت و نتیجه‌ای باشد، در نظام بزرگ آفرینش نیز هرچیز موقع و مقامی مقرر و خاصیتی معین دارد، و در خلقت او قصد و غرضی بوده است. خویشکاری انسان آنست که در هر وضع تاریخی و اجتماعی که باشد، در دفع نیروهای اهریمنی و نگهداشت داد و آئین الهی بکوشد، و با پتیاره خاص خود، که از آن به «خویش همستار دروغ» (xvēš hamēstār druj) تعبیر می‌شود، پیکار کند. کسی که چنین باشد از «سعادت الهی» یا «خوره ایزدی» بهره‌ور خواهد شد، و هرچه در خویشکاری خود استوارتر باشد «خوره» او تواناتر و نیرومندتر^۱، و سعادت او تمامتر خواهد بود؛ و اگر در این راه سستی ورزد و پاس آئین الهی را نگه ندارد، چون جمشید (زامیادشت، پاره‌های ۳۱ تا ۳۸) از خوره خود جدا خواهد گشت و به بدفرجامی خواهد افتاد.

«دادار آفرینش را برای کار آفرید. آفرینش کارگزار (kārīkār) دادار اند. خوبروائی کارشان به «خوره» و «خویشکاری» است، و خویشکاری پیروی خوره است. روائی کار دادار از خویشکاری است، و چون کار دادار روا شد، خواست او برآورده شود، و چون (آفریدگان) بناخویشکاری نافرمان (tarmēnētār) شوند، خوره دادار آفریده بیهوده ماند و خواست دادار برآورده نگردد و کاستی و زیان پدید آید»^۲.

پس فرخندگی و کمال عالم خلقت، که پالوده شدن آن از نیروهای اهریمنی است، در آنست که آفریدگان اهورائی اراده و اعمال حیاتی خود را با اراده و آئین الهی هماهنگ سازند، و در این کار به سهم خود

۱- «مایه خوره باندازه خویشکاری است»

xvarrah mātak čand xvēškārih (DkM 344)

۲- دینکرت، چاپ‌مادن 3. 344-17. DkM 343. متن (بحروف لاتین)

و ترجمه فرانسوی آن در 434 p. Molé, *Cult, Mythe ...*

یار و فرمانبردار آفریدگار باشند. اینان نیز تنها از این راه به کمال وجودی و سعادت غائی خود توانند رسید.

خوره هر کس کمالات وجودی اوست^۱؛ و این برای دینیاران مجموع کاملترین صفات و فضایل دینیاری است، برای رزمیاران مجموع عالترین هنرها و ملکات رزمیاری، و برای کشاورزان تمامی خصلتها و کیفیات بایسته آنان، به بهترین صورت^۲. وصول به این کمالات عین سعادت است، و راه آن کوشش در بجای آوردن خویشکاری است و پیکار با «خویش همیستار دروغ»، یعنی با دروغ و پتیاره‌ای که هریک از آفریدگان اهورائی را، در مقامی که دارد، از پیوستن به arta/aša و وصول به مقصود نهائی بازدارد. کسی که در این راه پیروز

۱ - نگاه کنید به شرح خوب و مختصری که زیهنر درباره خورنه آورده است،
Zaehner, R. C., *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*,
London, 1961, pp. 150-3;

و نیز به کتاب هانری کربن

Corbin, Henry, *Terre Céleste et Corps de Résurrection de l'Iran Mazdéen à l'Iran Shi'ite*, Paris, 1960, pp. 35- 37, 82 (note 30).

۲ - در اوپنیشد برهد آرنیکه (15 - 11 I. 4. *Brih. Up.*) «برهمه»،
در آغاز خلقت برای هریک از طبقات، و نیز برای داد و آئین (dharma)،
یک صورت آرمانی (šreyo rūpam) می‌آفریند، و خدایان چندگانه ودائی
را مظاهر کیفیات و خواص آن صور قرار می‌دهد.

در ادبیات دینی زرتشتی، اهوره مزدا اصل مینوئی خوره را، که صورت
مثالی و نمونه‌اعلای این کمالات است، در مینو از «روشنی‌ازلی» (asar rošnīh)
بیافرید، و در آغاز آفرینش آتشیهای سه‌گانه آئین مزدایی را نمایندگان آن بر روی
زمین قرار داد، بدینسان که آذر فرنیغ آیت کمالات دینیاری و حافظ طبقه دینیار،
آذر گشنسب نمودار فضایل و هنرهای رزمیاری و نگهبان طبقه رزمیاری، و آذر
برزین مهر جلوه گاه خصلتهای بایسته دهقانی و پاسبان آن طبقه گردید. ر. ک.
بندھشن بزرگ، فصل ۱۸ پاره‌های ۸ تا ۱۷؛ آتش نیایش پهلوی، خصوصاً
پاره‌های ۵ و ۶.

گردد « خورهمند » (xvarénahvant) است، از آنروی که خویشکاری خود را چنانکه باید بجای آورده و به کمالی که شایسته اوست نایل گردیده است، و « براستی پیوسته » (ašavan/artāvan) است، از آنروی که اندیشه و گفتار و کردار خود را با اراده و آئین الهی یکسان و هماهنگ ساخته و با آن یکی شده است.^۱ از اینروست که تنها آفریدگان شایسته و راستکردار اهورائی دارندگان این صفات اند، و اهریمن و پیروان او نه خویشکاری دارند و نه خوره، و طبعاً راستگرایی نیز نتوانند بود. رسیدن به خوره و هماهنگ شدن با arta/aša در حقیقت شرکت جستن در صفات الهی است و تشبه به ایزدان؛ زیرا که اهوره مزدا خود « راستگرایی » و « راستگرایترین »، « خورهمند » و « خورهمندترین » است:

ašava nāma ahmi ašavastēma nāma ahmi
xvarēnaṇgha nāma ahmi xvarēnaṇghastēma
nāma ahmi — (Yašt I. 12)

و او خود (زامیاد یشت، پاره ۱۰) با خورنه خویش کار آفرینش را آغاز نهاد.

اما برای وصول به این مقصود، بر هر کس، در هر مقام که باشد، واجب است که نخست خویشکاری خود را بدرستی بشناسد و نیک را از بد و حق را از باطل تمیز دهد؛ با نیروهای اهریمنی که در درون او و در برابر او جای گرفته اند، بر حسب داد و آئین الهی و بیاری خرد خویش

۱- و این کمال مطلوب همه مزدا پرستان است،

ای « راستی » بهین، ای « راستی » زیباترین، باشد که ترا ببینیم، باشد که بتو برسیم، باشد که همواره باتو یکی شویم (یسنه ۶۰، پاره ۱۲)

aša vahišta aša sraēšta darēšāma thwā
pairi thwā jamyama hamem thwā
haxma — (Yas. 60. 12)

پیکار کند^۱؛ و در همه حال آفریدگان خوب و سودمند اهورائی را نگهدار باشد و در پروردن و افزودن آنها بکوشد. پس، به عبارت دیگر، هر کس، از هر گروه که باشد، باید علاوه بر فضایی که لازمه موقع و مقام اوست، از صفات و کیفیاتی که خاص و بایسته طبقات دیگر است نیز بهره‌ور باشد. در نوشته‌های زرتشتی به این نکته اشارات صریح می‌توان یافت.

دینکرت (چاپ مادن 34 DkM) فضایل دینیاری را برای دو طبقه دیگر لازم می‌شمارد:

بزرگی آثرونی (دینیاری) و برتری آن بر ارتشتاری (رزمیاری) و واستریوشی (کشاورزی) به چند سبب است: یکی آنکه ارتشتاری با درهم شکستن دروغ مینو چون آثرونان، و واستریوشی با برپاداشتن یزشن ایزدان چون آثرونان، هردو در مفهوم با آثرونی شریک‌اند؛ بلکه از آموزش آثرونان است که آنها کار خود را بجای توانند آورد.^۲

در آتش نیایش پهلوی (پاره ۶) نیز چنین آمده است:

(در دین) آشکار شده است که در هر یک از این سه پیشه، هر سه پیشه هستند. زیرا که آثرونی آثرونان معلوم است؛ و ارتشتاری آنان درهم شکستن دروغ مینو است، و واستریوشیشان آماده

۱- «خرد» نیروئی است الهی که «خوره» را از تازش دیو «آز» و «ورن» (شهوت) حفظ می‌کنند؛ «آز اهریمنی، برای تباه کردن خوره، با آدمی در آمیخته است. دادار خرد را آفرید تا خوره را از آز بیاید (دینکرت، چاپ مادن 342 DkM).

«زندگی خوره از فرزاندگی خرد است و مرگ آن از خود کامگی ورن» (همان کتاب 350 Ibid.).

سالها بندگی مذهب رندان کردم تا بفتوای خرد، حرص بزدان کردم (حافظ)

۲- متن (بحروف لاتین) و ترجمه در 4 - 423 Molé, *Cult, mythe*,

ساختن یزشنهاست. ارتشتاری ارتشتاران معلوم است؛ و آثرونی آنان یزشن گزاردن است، و واستریوشیشان ساختن و آراستن زین افزار. واستریوشی واستریوشان معلوم است؛ و آثرونی آنان یزشن ساختن است، و ارتشتاریشان دزد و دزدی را بازداشتن^۱.

این خاصیت را می‌توان در صفات و اعمالی که به خدایان نسبت داده می‌شود نیز مشاهده کرد. چنانکه گفته شد، دومی‌ل نشان داده است که در ادیان آریائی‌ان روزگار قدیم، عالم خدایان انعکاس و تصویری است از اوضاع اجتماعی و روابط طبقاتی آن مردم، و خدایان آریائی، بر حسب طبقات سه‌گانه جامعه، به سه گروه تقسیم می‌شوند، و ایزدان هر گروه مظاهر کیفیات و کمالات طبقه خاص خوداند.

بنابراین، در مزداپرستی ایرانی، میثره نمودار طبقه رزمیار است^۲، و اناهیتا، که ایزد آبها و نگهبان رویش و باروری است، طبقاً به طبقه سوم تعلق می‌یابد؛ لیکن در عین حال بستگی بسیار نزدیک این دو ایزد به دوطبقه دیگر نیز در رشته‌های اوستا بروشنی نمایان است.

در مهریشت (یشت ۱۰) میثره ایزد نیرومند و پیروزگری است (پارهای ۵ و ۶) که رزمیاران را نگهدار و پشتیبان است و آنان را بر دشمنان چیره می‌گرداند (پارهای ۸ و ۹ و ۱۱ و ۲۰ و ۲۱ و ۲۴ و ۳۰)، بخشنده خوره و شاهی است (۱۶ و ۱۰۸ و ۱۰۹)، نگهبان آفرینش اهوره مزداست (۱۰۳)، با بازوان بلند خود تبهکاران و دروغگران را گرفتار می‌کند (۱۰۴ و ۱۰۵)؛ میثره خود رزمیار نیرومند و قوی بازو

۱- متن (بحروف لاتین) و ترجمه در Molé, *Cult, mythe*, 423-4

۲- نگاه کنید به،

Zaehner, *The Dawn and Twilight*, 108 - 110,

Molé, *Cult, Mythe*, 33,

Widengren, *Les religions*, 30, et notes 1 et 2.

است (۲۵)، جنگاور و دشمن شکن است (۳۶ و ۴۷ و ۴۸ و ۵۲)، سرهای دیوان و دروغگران و پیمان شکنان را می‌کوبد و از تن جدا می‌کند (۲۶ و ۳۷)، رزمیار پرهنری است که نیزه بلند و تیرهای تیز دارد (۱۰۲) و گریزی با صد گره و صد تیغه دردست دارد (۹۶)، بهرام، ایزد رزماور، همراه و کارگزار اوست (۷۰ و ۷۲)، و گردونه او پر است از جنگ افزار (۱۲۸ تا ۱۳۲).

اما از سوی دیگر، پیکرش تجسم کلام الهی است (۲۵)، علم و تقدس و توانائی دریافت کلام مقدس از بخششهای اوست (۳۳)، داننده همه چیز است (۴۶ و ۸۲)، دین را در هفت کشور گسترش می‌دهد (۶۴)، دین مزدائی گشاینده و راستارنده راه اوست (۶۸)، «رشنو»ی راستترین و پاکترین در سمت راست او، و «چیستا»ی راستترین و راستگرایترین، با جامه سپید، که نشان دین مزدائی است، در سمت چپ او در پروازند (۱۲۶)؛ و باز، از سوی دیگر، میثره دارنده چراگاههای پهناور است (آغاز هر کرته)، گله و ستور می‌بخشد (۲۸ و ۶۵)، به خانمان مردم راستکردار شادی و آسایش می‌رساند (۳۰)، آبها را می‌افزاید و گیاهان را می‌رویاند (۶۱)، و (ایزدان) آبها و گیاهان در اطراف او پرواز می‌کنند (۱۰۰).

این سه گونه خاصیت را در اناهیتا نیز می‌توان باز شناخت. نام ایزد آبها بصورت کامل آن از سه واژه تشکیل یافته است: «آردوی - سورا - اناهیتا». «آردوی» = Arédivi = مرطوب، «سورا» = Sūrā = دلیر و نیرومند، و «اناهیتا» = Anāhitā = پاک و بی‌اهو؛ و بنظر بعضی از از محققان^۱ هریک از این واژه‌ها صفتی است که به یکی از طبقات سه گانه بستگی می‌یابد؛ چنانکه رطوبت، که مایه رویش و باروری گیاهان

۱ - Cf. Duchesne - Guillemin, *The Western Response*, 41.

است، به کشاورزی و دامداری مربوط می‌شود، دلیری و نیرومندی صفت خاص رزمیاران است، و پاکی و عصمت کیفیت لازم و بایسته دینیاری بشمار می‌رود.

در آبان یشت (یشت ۵)، اناهیتا ایزدی است که افزاینده گله و رمه، افزاینده گیتی، و افزاینده خواسته است (پاره ۱)، نطفه مردان و زهدان زنان را پاك نگه می‌دارد، زائیدن زنان باردار را آسان و شیر آنان را پاك می‌گرداند (۱ و ۵)؛ اما در عین حال مردمان را بسوی دین رهبری می‌کند، و اهوره مزدا خود از او یاری می‌جوید تا زرتشت را بر آن تواند داشت که از روی دین بیندیشد، از روی دین سخن گوید، و از روی دین رفتار کند (پاره ۱۸)، و زرتشت بدو نیاز می‌برد تا بیاری او چنان تواند کرد که کی گشتاسب از روی دین بیندیشد، از روی دین سخن گوید، و از روی دین رفتار کند (۱۰۵)، و دینیاران (آثرونان) از او علم و تقدس درخواست می‌کنند (۸۶)؛ و از سوی دیگر شاهان و رزماوران بزرگ ایرانی، چون هوشنگ و جمشید و فریدون و گرشاسپ و کیخسرو و کی گشتاسب، هر يك «صد اسب و هزار گاو و ده هزار گوسفند» از برای او قربان می‌کنند و کامیابی خود را در پیکار با دشمنان و پیروزی بردیو پرستان از او خواستار می‌گردند، و ایزد اناهیتا آرزوی آنان را بر آورده می‌سازد و در کارهای بزرگ شاهی و رزمجوئی یار و پشتیبان آنان می‌گردد.

پس اگر خدایان آریائی بر حسب طبقات سه گانه اجتماع به سه گروه تقسیم شده باشند، و هر گروه فضایل خاص یکی از طبقات را نمایش دهد، چنانکه ملاحظه شد، سجایا و کمالات آرمانی هر طبقه باید صفات و کیفیات بایسته دو طبقه دیگر را نیز شامل بوده باشد.

گفته شد که در نظر افلاطون کمال عدالت در جامعه‌ای تحقق خواهد یافت که «حکومت» آن با «حکمت» توأم، و «حاکم حکیم» فرمانروای آن باشد.

«تا زمانی که حکیمان حکومت نیابند، و یاشهریاران و فرمانروایان این جهان از روح حکمت بهره‌ور نباشند، تا زمانی که قدرت سیاسی با خرد و فرزانی در یک شخص توأم نگردد، و کسانی که تنها یکی از این دو خاصیت را دارا و از آندیکر بی‌نصیب‌اند از فرمانروائی برکنار نگردند، شهرها، و نوع بشر، هرگز از شقاوت و تیره‌روزی رهایی نخواهند یافت» (جمهوری، کتاب پنجم 473 Rep.)
 «کشوردار خوب و شایسته باید حکمت و شجاعت و چالاکی و قدرت را در خود باهم داشته باشد»

(جمهوری 376 Ibid.)

«کشور دارما، هم رزمیار است، هم حکیم»

(جمهوری 525 Ibid.)

این تصور نیز، بنوبه خود، در مغربزمین آن روزگار تازگی دارد، و هیچیک از فرمانروایان تاریخی و افسانه‌ای آن نواحی، حکیم، به مفهومی که افلاطون از این کلمه در نظر دارد، نبوده‌اند.

حکمت، از دیدگاه افلاطون، عبارت است از «پیوستن روح به عالم برتر، و شناختن حقایق ثابت و بی‌زوال و ابدی» (فئدو 79 Phaedo). وی در جای دیگر آن را «توجه روح از عالم محسوس به عالم معقول، و رسیدن از ظلمت به نور» دانسته است (جمهوری 518 Rep.)؛ و باز در کتاب جمهوری (521 Ibid.) گوید که حکمت «بازگشتن روح است از روزی که چندان بهتر از شب نیست به روز حقیقی وجود، و بعبارت دیگر، حکمت حقیقی عروج روح است از پائین به بالا».

در شهر آرمانی افلاطون، کسانی که به شهریار و فرمانروائی نامزد می‌شوند باید از فضایل عالی روحی و اخلاقی بهره‌ور، و دارای جسم درست و عقل سالم باشند، و پس از آنکه یکپسند برای پرورش اندامهای خود به ورزشهای بدنی پرداختند و روزگاری دراز برای تقویت تربیت نیروهای عقلانی به آموختن موسیقی و نجوم و ریاضیات اشتغال ورزیدند، باید به تحصیل حکمت مشغول گردند و به شناخت حقایق امور توجه کنند، و برای کسب تجربه و آزمودگی، در کارهای بزرگ کشوری و لشکری شرکت جویند، و در این هنگام (که به پنجاه سالگی رسیده‌اند)

« چشم جان خود را بسوی نورکل، که همه چیزها از او روشن است، فراز دارند و خیر محض را مشاهده کنند،

۱- «... جان هر کس دارای چشمی است که چون بسبب اشتغالات دیگر تار و تباه شود، از این راه دوباره پاک و نورانی گردد. این چشمی است که از هزاران چشم تن بسی ارجمندتر است، زیرا حقیقت را تنها بیاری آن می‌توان دید.»
(جمهوری 527 Rep.)

و در جای دیگر گفته است که مرد حکیم «کل عالم هستی و سراسر زمان را شاهد و ناظر است» (جمهوری 486 Ibid.)

در نوشته‌های پهلوی عبارت «چشم‌جان» (gyān čašm) بارها بکار رفته و دیدن گرن در کتاب خود *Les religions*, 89 برخی از این موارد را نقل کرده است. مشاهده حقایق عالم برتر از موضوعاتی است که در کهنترین آثار مزدایی دیده می‌شود، و زرتشت خود از آن سخن گفته است:

«... آنگاه که با چشم (خود) تورا، آفریدگار راستین اَشَه (aša) را، خداوند کارهای جهان هستی را، دریافتم» (یسنه ۳۱، بند ۸)

«... برای دیدن تو و گفت و شنود با تو، ای اهوره مزدا، می‌کوشم» (یسنه ۳۳، بند ۶)

«پس اَشَه را بمن بنما، که او را به زمره می‌خوانم»

(یسنه ۴۳، بند ۱۰)

و نیز نگاه کنید به عبارتی که از یسنه ۶۰ پارۀ ۱۲ در پانویس صفحه ۵۵

نقل شده است.

زیراکه این اصل والگوئی است که باید کشور را، و معیشت مردمان را، و نیز باقیمانده زندگانی خود را از روی آن نظام بخشند» (جمهوری 540 Rep.)^۱.

اینگونه تصورات درباره «حکمت» و «حکومت»، چنانکه گفتیم، در یونان آن زمان تازگی دارد^۲، و هرچند که در خاور نزدیک از روزگاران بسیار دور، سلطنت رسالت الهی تصور می شده است^۳، و فرمانروایانی

در بهکودگیتا (Bh. G. XI. 3 - 31) ارجونه از کریشنه (تجسم ذات الهی) می خواهد که وی حقیقت وجود خود را بدو بنماید. کریشنه در جواب می گوید: «توبا چشمان خود مرا نتوانی دید؛ به تو چشمان الهی خواهم داد (divyam dadāmi te cakṣuh) تا قدرت خدائی مرا بنگری».

آنگاه ارجونه در یک لحظه سراسر عالم هستی را، با جلوه های گوناگون و صور کثیر آن، از آغاز تا انجام، در وحدت ذات الهی مشاهده می کند، و کمال و بی پایانی و ابدیت وجود اعلی را در آن حال بی چشم تن می بیند.

۱- و نیز نگاه کنید به جمهوری 501-500 Rep.

۲- درباره تحول معنی «حکمت» (sophia) و «حکمت دوستی» (philosophia) در این دوره، نگاه کنید به

Jaeger, W., *Paideia: the Ideals of Greek Culture*, Oxford Univ. Press, N.Y., 1965, Vol. I, pp. 150, 174, 219, 453 (note 2) — و نیز پانویس شماره ۱، صفحه ۶۶ و ۶۷.

۳- در نظر ملتهای آسیای غربی (سومر و آشور و بابل) شاه برگزیده و خلیفه خدا در روی زمین، و «شبان» و نگهبان مردم بود. «ننه» (Nanna) «ماه خدا»ی سومری، «اورنمو» (Ur Nammu — پایان هزاره سوم) را برگزیده تا بنماینده گی او بر شهر «اور» و سرزمین سومر حکومت کند.

لیپیت ایشتر (Lipit Ishtar)، فرمانروای «ایسین» (Isin)، در کتیبه ای که از او بزبان سومری بر جای مانده است گوید که «ان» (An) و «انلیل» (Enlil)، خدایان زمین و آسمان، او را بشاهی برگزیدند تا عدالت را در آنجا برقرار سازد، نیاز و دشمنی و آشوب را از زمین براندازد، و مردم سومر واکد را به آسایش و نیکبختی برساند. نگاه کنید به

Kramer, S. N., *History Begins at Sumer*, New York, 1959, pp. 53 and 105.

چون حموربی، و داود و سلیمان نبی، خود را با عالم الهی مرتبط و از آنجا ملهم و مؤید می‌دانسته‌اند؛ لکن قرائن دیگر (چون قرار دادن «حاکم حکیم» در رأس جامعه‌ای که طبقات سه‌گانه آن بی‌اختیار نظام اجتماعی ایرانی و آریائی را بخاطر می‌آورد) حکم می‌کند که در این مورد نیز توجه خود را بسوی ایران و معتقداتی که مردم آن درباره مقام و مفهوم «شاهی» داشته‌اند معطوف داریم.

شاهنشاهی ایران برای مردم یونان واقعیتی زنده و محسوس بود، و باروابط سیاسی و فرهنگی گسترده‌ای که میان این دولت وجود داشت، نمی‌توان تصور کرد که محیط فکری یونانی از آداب شاهی و ملکداری ایرانیان بی‌خبر بوده و آراء و آرمانهای وابسته بدان را نمی‌شناخته است.^۱

→ شاهی حقی است الهی که از آسمان بر کسانی که برگزیده خدایان‌اند نازل می‌گردد. در اسطوره سومری «طوفان» (که ظاهراً اصل و مأخذ داستان نوح است) چنین آمده است: «پس از آنکه... شاهی از آسمان فرود آمد، پس از آنکه تخت بلند و تاج سلطنت از آسمان فرود آمد، وی (انلیل) احکام و آئینهای مقدس را به کمال رساند، و پنج شهر... را بنیان نهاد».

نگاه کنید به:

Pritchard, J. B., (ed.) *The Ancient Near East*,
Princeton, 1958, p. 29.

بر بالای ستونی که حموربی، فرمانروای بابل (۱۷۲۸ تا ۱۶۸۶ ق. م) قانون‌نامه خود را بر آن نویسانده است، نقش برجسته اودینه می‌شود که در برابر «شمس»، خورشید خدای عدالت، ایستاده است، و شمس عصای سلطنت را که نمودار اقتدار مطلق و نشانه تأیید الهی است بدو می‌سپارد.

۱ - درباره توجه یونانیان در این دوره به افکار ایرانی، نگاه کنید به
Jaeger, *Aristotle*, 131 - 36; Duchesne - Guillemin,
Ohrmazd et Abriman, Paris, 1953, pp. 85 - 103; *The Western Response*, pp. 70 - 85; *La religion de l'Irau ancien*, pp. 23-28;
220-23، و مأخذی که در این صفحات ذکر می‌کند.

در طول هشتاد سال زندگانی افلاطون (۴۲۸ تا ۳۴۸)، سه تن از از شاهان ایران «ارته خشتره» (Arta xšathra / Arta xšassa) خوانده می شدند. این نام لفظ مرکبی است (از نوع Bahuvrhi) بمعنی «آنکه شاهی او arta یا راستی و عدالت محض است»، و در مفهوم این ترکیب هردو جنبه شاهی، یعنی شهریاری و دینیاری، یا «حکومت» و «حکمت» مستتر و مندرج است.^۱

در جمهوری افلاطون آمده است

: (حکیمان) هرگز بقصد، دروغ در اندیشه خود راه نمی دهند؛ زیرا که آن را دشمن می دارند، و دوستار راستی اند... و هیچ چیز چون راستی به حکمت همانند نیست.
(جمهوری 485 Rep.)

: آیا در نهاد حکیم دوستی دروغ جایی تواند داشت؟
آیا وی جداً از دروغ بیزار نخواهد بود؟
: آری، چنین است.
: و چون راستی سالار و رهبر باشد، وجود هیچگونه بدی را در پیروان او تصور نمی توانیم کرد؟
: نه، هرگز.
: عدالت و سلامت فکر همراه، وعفت در پی او خواهد بود؟
: بی شک...

: پس حاجت نیست که من باریگر فضیلت‌های مرد حکیم را در پی هم بر شمارم؛ زیرا یقیناً بیادداری که شجاعت، بزرگمنشی، هوش و حافظه نیز از خصایص طبیعی او می باشد.
(جمهوری 490 Rep.)

۱- نگاه کنید به صفحه ۴۷ و جدول صفحه ۴۸.

حکیم، در نظر افلاطون، دوستار راستی و دشمن دروغ است؛^۱
و دیدیم که داریوش در سنگنبشته‌های خود همواره خویش را بدین
صفات می‌ستاید:

بخواست اورمزدا، من چنانم
که راستی را دوستم، دروغ را دوست نیستم.
. . . هرچه راست است آن خواست من است.
مرد دروغگرا را دوست نمی‌دارم.^۲

زرتشت نیز در جواب وهومنه، که می‌پرسد:

تو که ای؟ از آن کیستی؟
(čiš ahi kahyā ahi)

چنین پاسخ می‌دهد:

. . . منم زرتشت. نخست، تا آنجا که بتوانم،
دشمن راستین دروغگران،
و دوست نیرومند راستگرایان خواهم بود
(پسند ۴ بندهای ۷ و ۸)

. . . zarathuštro paourvīm

haithyo.dvaēšā hyaṭ išōyā dréǵvāitē
aṭ ašaonē rafēnō hyēm aojōnghvaṭ

انسان کامل افلاطون «حاکم حکیم» است، که همه کمالات انسانی
را به کاملترین وجه در وجود خود داراست؛ زیرا حکمت جامع همه

۱- «حکیم کسی است که درهمه حال از راستی پیروی کند، و همواره در
راه شناخت و دریافت حقیقت کوشا باشد» (جمهوری ۴۹۰ Rep.)

«حکیم عاشق راستی و وجود حقیقی است» (جمهوری ۵۰۱ Ibid.)

۲- نگاه کنید به صفحه ۱۲، و نیز به قطعاتی که از سنگنبشته‌ها در صفحات

۳۳ و ۳۴ نقل شده است.

فضایل است، و هیچ فضیلتی بی آن تحقق نتواند یافت.^۱ افلاطون در موارد بسیار، حکمت را با دینداری به يك معنی می آورد، و گاه، در شمار فضایل اخلاقی، «خداپرستی» را بجای «حکمت» قرار می دهد (نگاه کنید به Jaeger, *Paideia* I. 106)؛ و در قطعه ای که از رساله الکیادس اول نقل شد (صفحه ۲۶) دیدیم که از چهار استادی که برای تربیت و تعلیم فرزندان خاندان شاهی ایران برگزیده می شوند، نخستین استاد کسی است که «حکیم ترین» (sophotatos) مردم پارس است،

۱- ذوق یونانی در دوره های پیش، پهلوانی و جنگاوری و دلیری را عالیترین صفات انسانی می شمرد؛ لکن در این دوره انسان کامل کسی است که کمال حکمت و عدالت در او تحقیق یافته باشد. بیگر (Jaeger, W., *Paideia*, I. 173-4) وقوع این تحول را در قرن ششم، و ظهور آنرا در افکار گزنوفانس (Xenophanes) فیلسوف یونانی، ۵۷۰ تا ۴۸۰ ق. م می داند، و افلاطون را از این لحاظ پیرو او می شمرد. این سخن کلاً درست است؛ لکن در مورد افلاطون و نظرات او درباره فضایل انسانی چند نکته را باید یادآور شد:

نخست آنکه فضایل چهارگانه افلاطون، چنانکه بیان آن گذشت، با سازمان طبقاتی اجتماعات هند و ایرانی (که وی جامعه آرمانی خود را براساسی همانند آن طرح ریزی می کند) بستگی اساسی دارد، و هر يك از آن فضایل آشکارا به یکی از طبقات سه گانه اختصاص و ارتباط می یابد. این بستگی بحدی نزدیک و مستحکم است که نمی توان تصادف و اتفاق را علت آن دانست.

دوم آنکه مفهوم «عدالت» و «حکمت» نزد افلاطون جز آنست که در آثار پیشینان او دیده می شود. عدالت در نظر فلاسفه پیش از افلاطون، چنانکه بیگر خود نشان داده (*Paideia*, I. 105 - 6, 443 note 23) عبارت بوده است از مطاوعت قانون و حفظ نظم کشور، و این برترین فضایل و خلاصه همه آنها بشمار می آمد. لکن «عدالت» افلاطون، چنانکه دیدیم (صفحه ۴۰) عبارت است از هماهنگی و تناسب خاص میان طبقات سه گانه مردم در اجتماع، و میان قوای سه گانه روح در آدمی. از این روی «عدالت» افلاطون نیز از لحاظ مفهوم با سازمان طبقاتی خاصی که او در نظر دارد بستگی می یابد، و بدین معنی نفس نظام اجتماعی و اخلاقی

و کار او دارای دوجنبه است: یکی «تعلیم آئین زرتشت اهورمزدائی»، و دیگری «آموزش کارهای بایسته شاهی». پس، به گفته افلاطون، در سنن و آداب تعلیم و تربیت شاهان، «حکمت» و «حکومت»، یا «دیناری» و «شهریاری»، از یک مقوله شناخته می‌شده، و تعلیم آن بر عهده یک استاد، که خود از حکیمان و فرزندگان دین شناس بوده، قرار می‌گرفته است.

در یشتهای اوستا نیز «چیستا» (čistā)، که ایزد حکمت است، با «دین مزدائی» یکی دانسته شده (دین یشت، پاره ۱؛ مهریشت،

خواهد بود، نه فقط حفظ نظامات شهر و کشور و مطاوعت قانون؛ گرچه این نیز از خواص و جلوه‌های آن بشمار خواهد آمد. و از همین لحاظ بود که ما «عدالت» افلاطون را با arta/aša هندوایرانی همانند دانستیم (ر. ک. صفحات ۳۰ تا ۳۳). حکمت نیز در اصطلاح افلاطون معنایی تازه دارد، و غیر از «قدرت ذهن» (the power of intellect) یا «فضیلت عقلانی» (intellectual virtue) و سایر مفاهیمی است که به گفته ییگر (Paideia, I. 174) گزنوفانس از آن در نظر دارد. «حکمت»، از نظر گاه افلاطون، عبارت است از رسیدن به آخرین حد کمال، گذشتن از مرزهای عالم محسوس، پیوستن به عالم معقول، و مشاهده حقایق آن عالم با چشم جان. حکمت، به این معنی، با نظریه «مثل افلاطونی» مستقیماً ارتباط می‌یابد، و از آن جدائی ناپذیر است.

اینکه افلاطون (یا یکی از شاگردان و نزدیکان او)، در رساله الکیادس اول، کسب این چهار فضیلت را اساس تعلیم و تربیت شاهزادگان ایرانی دانسته است نکته‌ای است که از لحاظ موضوع بحث ما دارای اهمیت بسیار است.

در اینجا یادآور می‌شویم که تقسیم جامعه به طبقات سه‌گانه، که از مبانی آراء افلاطون درباره اجتماع است، و نیز اعتقاد به عالم مثال در مقابل عالم محسوس، که اصل عقاید فلسفی اوست، هر دو در مغربزمین نخستین بار در آثار او مشاهده می‌شود، و هیچیک از پیشینیان او در این باره سخنی نگفته‌اند. لیکن اولی، چنانکه دیده شد، از مختصات جوامع اقوام هند و ایرانی است، و دومی در حقیقت دوعالمی است که در آئین زرتشتی از آن به «مینو» و «گیتی» تعبیر می‌شود، و مبنای کیهانشناسی و فرجامشناسی و اخلاقیات آن آئین است.

پاره ۱۲۶)؛ و از همینروست که یشت شانزدهم، که سراسر آن در ستایش «چیستا» است، «دین یشت» نام گرفته است. دو صفتی که همه جا با نام این ایزد همراه است، «راستترین» (razištā) و «راستگرای» (ašaoni) است، و این خود از بستگی بسیار نزدیک «دین» و «حکمت» با arta/aša حکایت می کند.

اینکه شاهان هخامنشی در سنگنبشته های خود همواره، با آنهمه تأکید و تکرار^۱، از دینداری و راستگرایی و داد ورزی خویش سخن می گویند، و در نقشهائی که بفرمان آنان بر سینه سنگها کنده شده است در حال نیایش در برابر آتش مقدس دیده می شوند، در حقیقت نمودار اهمیتی است که این خاصیت شاهی و حکومت در نظر مردم ایران داشته است.

سنگنبشته نقش رستم (DNb) دو جنبه «دیناری» و «رزمیاری» سلطنت را بروشنی نمایان می سازد. داریوش در اینجا، هم از دینداری و دادگری و هوشیاری و خردمندی خود سخن می گوید، و هم حکمروانی و نیرومندی و تندرستی خود را وصف می کند. وی در آغاز این کتیبه چنین می گوید:

خدای بزرگ است اورمزدا،
که این نوسازیها را که دیده می شود پدید آورد،
که برای مردم شادی آفرید،
که به داریوش شاه «خرد» و «اروندی» داد.

۱- نگاه کنید به

Gershevitch, *The Avestan Hymn*, 166 - 7.

۲- نگاه کنید به صفحات ۱۰ تا ۱۵ و ۳۰ و ۳۲ تا ۳۵، و عباراتی که از کتیبه ها در این صفحات نقل شده است.

baga vazraka Auramazdā hya adadā i
 ma frašam tya vainataiy hya adadā ši
 yātim martiyahyā hya xrathum ut
 ā aruvastam upariy Dārayavaum xšā
 yathiyam nīyasaya (DNb 1.5)

« خرد » و « ارونندی » دموهبت الهی است که داریوش از آن بهره‌ور گردیده است، و همه هنرها و کمالات بایسته شاهی در این دو لفظ خلاصه می‌شود. « خرد » و « خردمندی » از نامهای الهی است، و در هر مزدیشت، پاره ۷، اهوره مزدا خود گوید:

ششم، منم خرد. هفتم، منم خردمند
 xštvō yaṭ ahmi xratuš
 haptathō xratumā

و « استوت ارته » (Astvat-érēta = سوشیانت، یا بختر آخر الزمان) که ظلم و دروغ و آفت و مرگ را نابود و عالم هستی را نواهد کرد، در آن روز

به چشم خرد بنگرد، و همه آفریدگان را ببیند...
 نگاه او همه جهان استومند را بیمارگ گرداند
 hō didhāt xratēuš dōithrābyō
 vīspa dāmāṇ paiti vaēnāt
 ... darēsča dathaṭ améréxšyantim
 vīspām yām astvaitim gaēthām (Yašt 19. 94)

و « ارونندی »، که بمعنی نیرومندی و چالاکی است^۱، در ادبیات

۱ - aruvasta = /ar - + -vant + -ta,

نگاه کنید به واژه نامه کتاب کنت

Kent, *Old Persian*, Lex., p. 170.

در فرهنگهای فارسی به این معنای «اروند» اشاره نشده است، لکن می‌دانیم که رود دجله را بمناسبت تندى و شدت جریانش ارونند می‌گفته‌اند. ←

بامستانی ایران غالباً در توصیف جنبهٔ رزمیاری شاهان، و برای جنگاوران و ایزدانی که نگهبان آن طبقه‌اند، بکار می‌رود؛ چنانکه در اوستا، کسانی چون جمشید (یسنهٔ ۹، پارهٔ ۵)، کاووس (آبان یشت، پارهٔ ۴۵)، کی گشتاسب (آبان یشت، پارهٔ ۱۳۲) و همهٔ شاهان کیانی (زامیاد یشت، پارهٔ ۷۲)، و نیز ایزدانی چون وایو (رام یشت، پاره‌های ۵۴ و ۵۶ و ۵۷) و هومه (یسنهٔ ۱۰ پارهٔ ۱۰) « ارونند » (aurva / aurvant) خوانده شده‌اند .

این صفت، گاه در اوستا، بمعنای اسمی، بجای جنگنده و پیکارگر آورده شده ، و از اینجا می‌توان بستگی بسیار نزدیک آن را با طبقهٔ رزمیار باز شناخت . در یسنهٔ ۹، پارهٔ ۲۲، آمده است :

هومه به‌آن «اروندان» که ، در کارزار اسب می‌تازند،
زور و نیرو می‌بخشد.

haomō aēibiš yōi aurvantō

hita taxšēnti arénāum

zāvaré aojāsča baxšaiti

و در آبان یشت، پارهٔ ۱۳۱ چنین است:

ایدون، ای اردو یسوراناهیتای خوب، خواستار دو «اروند»م؛
یکی «اروند»ی دوپا، و دیگری چهارپا . ارونند دوپا ، که
تند به‌جنگ درآید، و در کارزار گردونه را خوب بگرداند.
(اروند) چهارپا، که هر دو جبههٔ فراخ سپاه دشمن را برهم‌زند،
چپ را و راست را، راست را و چپ را

تنها در یکی از نسخ فرهنگ اسدی، که اصل آن بسال ۷۶۶ تحریر شده، و شادروان عباس اقبال در تصحیح و طبع لغت فرس نسخه‌ای از آن را زیر نظر داشته‌است، در تعریف «اروند» چنین آورده شده ، « ارونند رود دجله را گویند، و کسی که نیرومند بود. » (ر. ک. کتاب لغت فرس، بتصحیح عباس اقبال، تهران ۱۳۱۹، صفحات «یا» و ۸۷).

در بندهشن (فصل ۵، پاره ۲) آمده است:

مینوی آسمان، چون ارتشتار اروند، که زره آهنین دارد، در
برابر گناک مینوک (اهریمن) قرار گرفت...

داریوش، در کتیبه نقش رستم، پس از بیان دادورزی و راستگرایی
و هشیاری خود، به وصف نیروهای جسمانی و هنرهای رزمیاری خویش
می‌پردازد (نگاه کنید به قطعه‌ای که از این کتیبه در صفحه ۲۹ نقل شده است)
و از «اروندی» خویش چنین می‌گوید:

این است اروندی من،
گذشته از اندیشه و هوشم:
اروندی من اینست که تن من تواناست،
رزمیارم، رزمیاری خوب...
... aitamaiy aruvastam
upriy manašcā ušičā ima patimai
y aruvastam tya maiy tanūš tāvaya
tiy hamaranakara amiy ušhamaranakara...
(DNb 31-34)

ما پیش از این (صفحات ۴۸ تا ۵۰) درباره مفاهیم رمزی رنگها
و ارتباط آنها باطبقات جامعه ایرانی سخن گفتیم؛ و اینک بی‌مناسبت نیست
که به گفته کورتیوس روفوس (مورخ رومی سده اول میلادی، نویسنده
شرح احوال اسکندر مقدونی) اشاره کنیم، که گوید: شاهنشاه هخامنشی
جامه ارغوانی بر تن و میان‌بندی سفید بر کمر داشت، و دستاری سرخ
بانوارهای سفید به سر بسته بود.^۱ این سخن مؤید مطلب ماست و نشان

۱ - Curtius Rufus, III. 17;

cf. Widengren, *Les religions*, 179.

مورخان یونانی و رومی بارها به سه رنگ سفید و سرخ و آبی در جامه‌های
شاهان ایران اشاره کرده‌اند. نگاه کنید به

Olmstead, *History of the Persian Empire*, Chicago, 1948, p. 282,

و مآخذی که در آنجا ذکر شده است. و نیز به آنچه ویدن گرن در باره

جامه‌های شاهان اشکانی می‌گوید (Widengren, *op. cit.*, 270)

می‌دهد که در آراء و آرمانهای اجتماعی ایرانیان، بایسته مقام شاهی آن بوده است که کمالات رزمیاری و فضایل دینیاری هر دو در شخص شاه تحقق یافته باشد.

در برخی از نقشهائی که بفرمان شاهان هخامنشی بر سنگها کنده شده، می‌بینیم که شاه بر تختی نشسته، در دست راست عصای شاهی و در دست دیگر یک گل نیلوفر گرفته است. عصای شاهی علامت فرمانروائی و اقتدار مطلق است، و در خاور نزدیک^۱، در هند^۲، و در یونان دوران همری^۳ نیز بهمین معنی بوده است.

اما گل نیلوفر در ادبیات دینی هند باستان، چنانکه خواهیم دید، با خورشید و آتش بستگی دارد، و از این روی دور نیست که نمودار arta/aša، و کنایه از جنبه دینیاری و عدالت شاهی بوده باشد.

در ریگ ودا بر رابطه rta با آتش و خورشید (که تجلی آن در آسمان است) اشارات فراوان می‌توان یافت:

نام آتش بر rta جای دارد (2. 44. V. *Rig-veda* - rta āsa nāma te)؛ خورشید چشم‌میره و ورونه، و صورت rta (VI. 51.1 - rtaśya anīkam) است؛ آتش نگهبان rta (rtaśya gopā)، چشم rta (rtaśya čaksuh)، نوزاد rta (rtaśya garbham)، فرزند rta (rtajāta)، شناسنده آن (rtačit) و دارنده آن (rtāvan) است. در وداها گاه آتش (agnī) با rta یکی شناخته شده (یجورودای سفید XII. 14; XI. 47. *Vājasaneyā Samhitā*)، و آتشدان یزشنگاه خاستگاه یا زهدان rta (rtaśya yonih) خوانده شده است.

۱- ر. ک. پانویس صفحه ۶۳.

۲- ر. ک. قطعاتی که از آئین نامه مانو در صفحات آینده نقل خواهد شد.

۳- ر. ک. ماده skeptron در

Liddell and Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford,

1966, p. 1609.

در مزدآپرستی ایرانی نیز آتش (āthar) و aša بستگی بسیار نزدیک بهم دارند^۱ و هردو فرزند اهوره مزدا شناخته شده‌اند (نگاه کنید به یسنه ۲ پاره‌های ۳ و ۱۲، یسنه ۳ پاره‌های ۲ و ۱۴، یسنه ۴۴ بند ۳، یسنه ۴۷ بند ۲، و ...).

آتش تجسم نیروی aša (aša-aojah)، و مظهر او در این جهانست (بند هشتن، فصل ۳، پاره ۱۵، فصل ۲۶ پاره ۴۱ و ۴۲)^۲، آفرینش aša را از گزند نیروهای اهریمنی نگه می‌دارد (فروردین یشت، ۷۷ و ۷۸؛ زامیاد یشت، ۴۸)، درستکاران را به «راستترین راه راستی» رهبری می‌کند، و نماز aša (اشم وهو ...) چون فلز گداخته اهریمن را می‌سوزاند (اشی یشت، پاره ۲۰)^۳، و خورشید که چشم اهوره

۱- یادآور می‌شویم که عنصر آتش و مفهوم rta (arta/aša) هر دو در معتقدات دینی مردم هند و ایران باستان اهمیت بسیار اساسی داشته‌اند، چنانکه اولی مرکز و محور اعمال و آداب دینی، و دومی بنیاد اصول اخلاقی و نظامات اجتماعی آنان بوده، و در ایران اساس افکار فلسفی و آراء مربوط به کیهانشناسی و فرجامشناسی بر این دواصل قرار داشته است. آتش در داوریه و آزمایشها، و نیز در دآوری بزرگ پایان جهان، حق را از باطل و راست را از دروغ جدا می‌سازد. هر کس که از گناه پاک و با aša یکی شده باشد، از آتش گزند نمی‌بینید و سلامت از آن می‌گذرد، زیرا آتش با aša یکی است، و خود خود را نمی‌سوزد.

۲- به روایت بندهشن (فصل ۳ پاره ۱۵)، آتش در این جهان از آن ایزد اردیبهشت (aša vahišta) است، و چون خاموش شود باز به اصل خویش، یعنی به اردیبهشت، می‌پیوندد.

همچنین در این کتاب آمده است (فصل ۲۶ پاره ۴۱ و ۴۲) که اردیبهشت در این جهان «خود» آتش است (ātaš xvēš)، و هر کس که آتش را شاد کند یا بیازاد، اردیبهشت را شاد یا آزرده، ساخته است.

۳- شایسته یادآوری است که نریوسنگ (Nēryosangh)، مترجم اوستا بزبان سنسکریت (ق ۱۱-۱۲ میلادی)، در ترجمه یسنه ۳۱ بند ۳ و یسنه ۴۵ بند ۱۰، اردیبهشت (Aša vahišta) را «خداوند آتش» (agnim patim) می‌خواند. و زرتشت بهرام پژدو در زرتشتنامه (بیت ۵۸۸) آتش را با اردیبهشت یکی دانسته:

بگوئی هر آنکو به دین بهی نیاید، گراید سوی گمرهی

مزداست (یسنه ۱ پاره ۳ و یسنه ۳ پاره ۱۳...)، و مایه پرورش و افزایش «جهان راستی» است. درخورشید یشت، پاره ۱، چنین آمده است:

هرگاه که روشنائی خورشید بتابد، صد هزار ایزد مینوئی
برمی‌خیزند، آن خوره را گرد می‌آورند، آن خوره را
فرود می‌آورند، آن خوره را به زمین اهوره آفریده بخش
می‌کنند، برای افزایش جهان راستی (ašahe gaēthā)
برای افزایش پیکر راستی (ašahe tanuye).

اما رابطه گل نیلوفر با خورشید آشکار است. این گل دریائی، که
بشکل خورشید است، چون خورشید از آب برمی‌خیزد، باطلوع خورشید
شکفته می‌گردد، و با غروب آن گلبرگهایش بهم می‌رود.^۱
در آثاری که از ادبیات باستانی ایران (اوستائی و پارسی کهن)^۲

بسوزد تنش را به اردیبهشت روانش نباید خوشی در بهشت
و مزداپرستان ایرانی آتشگاه را «دادگاه» (dātḡās = جایگاه داد) می‌گفتند، و «داد» لفظی است که بر نظام اخلاقی و اجتماعی اطلاق می‌شود، و از اینجهت با arta/aša مترادف است (چنانکه درهند نیز، خاصه در دوره‌های بعد از عهد ودائی، dharma بجای ṛta بکار می‌رود). اینکه در ادبیات دینی ایرانی «آذر خوره» (= آذر فرنیع) را «خورداد» (= خوره داد، و بتحریف «خراد») می‌گویند نیز از آنروست که «داد» را بمعنی «آذر» می‌دانسته‌اند.

۱- «... گویند که با آفتاب سراز آب بیرون می‌آورد و باز با آفتاب فرو می‌رود، و گویند مرغی بوقت فرورفتن نیلوفر در میان نیلوفر درمی‌آید و صباح که نیلوفر از آب برمی‌آید و دهان می‌گشاید آن مرغ می‌پرد و میرود، و شب از آب هیچ زحمت نمی‌کشد» (برهان قاطع - نیلوفر).

گر بگذری شبی بی‌باغی کش نیلوفر میان آبست
نیلوفر ز آب سر برآرد پندارد رویت آفتابست
ونگاه کنید به

Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*,
Vol. VIII, 144 a.

۲- کلمه «نیلوفر» (نیلویل، نیلوفل...) ظاهراً از واژه هندی nilotpala مأخوذ است.

تاکنون بر جای مانده یا بدست آمده است به نام این گل اشاره ای نیست؛ لیکن در سنگنگاره های دوران هخامنشی شکل آن بسیار دیده می شود، و در دوره ساسانی نیز نقش تاجگذاری شاهپوردوم در طاق بستان، ایزدمهر را ایستاده بر روی گل نیلوفر، در کنار شاه نشان می دهد.

در هند kamalabāndhava, padmabāndhava, abjabāndhava بمعنی «خویشاوند نیلوفر» از نامهای خورشیداند، و در نقشهائی که از «سوریه» (Sūrya ایزد خورشید) می نگاشتند، اورا گاه بر روی گل نیلوفر، و گاه نیلوفر بدست (abjahasta) نمایش می دادند.^۱

از بستگی نیلوفر با آتش نیز در آئاردینی هند باستان سخن رفته است. در اینجا یادآور می شویم که مردمان هندو ایران روزگار کهن آتش را اصل و عاملی می دانستند که (چون rta) در همه چیز و همه جا ساری است،

۱ - Cf. Gonda, J., *Change and Continuity in Indian Religion*, The Hague, 1965, pp. 74-5.

۲ - در ریگ ودا (Rig-veda X. 45. 6)، «نطفه موجودات» (bhuvanasya garbha) و «جان همه» (viśvāyuh - I. 67.5; 68.3) خوانده شده، واصل و تخمه همه چیزهای جهان بشمار آمده است؛ «(اگنی) نطفه آبهاست، نطفه درختهاست، و نطفه چیزهای ناجنبان و جنبان است»

garbho yo apām garbho vanānām

garbhaśca sthātām garbhaśca rathām (I. 70.2)

بی سبب نیست که گروهی از دانشمندان اروپائی عقاید هراکلیتوس را از آراء ایرانیان درباره آتش و arta/aša متأثر دانسته اند. نگاه کنید به

Carnoy, A. J., «Zoroastrianism», in Hastings' *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. XII, 866;

Mills, L. H., *Zarathustra, Philo, the Achaemenids and Israel*, Chicago, 1906, pp. 89 ff.;

Ramnoux, C., «Un episode de la rencontre est-ouest, Zoroastre et Heraclite», *Revue de la Mediterranée*, 1959;

و مخصوصاً بمقاله بسیار خوب دوشن گیمین

Duchesne - Guillemin, «Heraclitus and Iran», *History of Religions*, Vol. 3. No. 1, pp. 34 ff.

و مایهٔ نظام و قوام عالم وجود است. در آسمان بصورت خورشید و اجرام سماوی، و در فضا بصورت آذرخش خودنمایی می‌کند، در سنگهای زمین مضمراست و بصورت جرقه آشکار می‌گردد، در نباتات موجود است و از بهم سائیدن چوبها ظاهر می‌شود، در جانداران حرارت غریزی و مایهٔ حیات است، در آنها مکمون است و از آنجا به درون گیاهان راه می‌یابد و با ابرها به فضا می‌رسد و آذرخش را پدید می‌آورد.^۱

در آتھرو ودا (Ath-veda XII. 1.19) دربارهٔ آتش چنین آمده

است:

آتش (اگنی) در زمین است، در گیاهان است.
آنها آتش در بردارند. آتش در سنگهاست. آتش در آدمیان است.
در چارپایان و در اسبها آتשהاست.^۲

agnir bhūmyām oṣadhīṣu agnim apo bibhraty agnis aśmasu |
agnir antah puruṣeṣu goṣu aśveṣu agnayah |

در ایران نیز این جلوه‌های چندگانهٔ آتش را می‌شناخته‌اند. در یسنهٔ ۱۷ پارهٔ ۱۱ برای هریک از آنها نامی آورده شده، و در تفسیر بهلولی این یسنه، و نیز در بندهشن (فصل ۱۸) خاصیت هریک بیان شده است. آتش «برزی سوه» (bérézisavah) در برابر اهوره مزدا فروزان است، آتش «وهو فریانه» (vohu faryāna) حرارت غریزی جانداران است، آتش «اوروازیشته» (urvāzišta) در گیاهان است، آتش «وازیشته» (vāzišta)

۱- Cf. Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, Harvard Oriental Series, XXXI, 1925, pp. 155-7; Zimmer, H., *Philosophies of India*, New York, 1951, p. 340.

۲- Cf. *Rig-veda* III 22. 2; X. 5.1; *Ath. - veda* III. 21.2; XII. 2. 33;

و قطعاتی که از ریگ ودا (I. 70. 2 و II. 1.1) در صفحات ۷۵ و ۷۹ نقل

شده است.

در ابرهاست، و آتش «اسپنیشته» (spēništa) آتشی است که در خانه‌ها افروخته می‌شود.

چنین بنظر می‌رسد که در ادبیات اوستائی به آتش مکمون در آبها اشاره‌ای نشده است^۱؛ لیکن در حقیقت وجود ایزد «اپام نپات» (Apām napāt) در شمار ایزدان اوستائی^۲ دلالت بر آن دارد که از این معنایی خبر نبوده‌اند؛ زیرا پرستش این ایزد در میان اقوام هندوایرانی سابقه دراز دارد و در کهنترین آثار ودائی هند، اپام نپات (نواده آبها) آتشی است که در آبهاست و با ابرها بالامی‌رود و در فضا بصورت آذرخش ظاهری می‌گردد^۳. در زامیادیشْت اوستا (پاره‌های ۴۶ تا ۵۲) آمده است که میان «اژی دهاک» اهریمنی و «آذر» اهورائی برای گرفتن «خوره ناگرفتنی» (axvarēta xvarénah) کشایش در گرفت، و سرانجام آذر بر اژی‌دهاک چیره شد و خوره را از چنگال او برهانید. خوره بدرون در یای «وروکشه» (Vouru-kaša = فراخکرت) رفت، و در آنجا به ایزد اپام نپات پیوست.

اپام نپات در حقیقت جلوه دیگری است از «آذر اهوره مزدا»، چنانکه در وداها نیز یکی از تجلیات «اگنی» است، و صفت «تابناک» (xšaēta) که در اوستا بانام او همراه است، مؤید این نظر است^۴.

۱. هر چند که اعتقاد به وجود آتش در گیاهان (آتش اوروزیشته) و در جسم جانداران (آتش وهو فریانه)، بهر حال از تصور آمیزش آتش با آب جدا نیست.

۲. آبان یشت، پاره ۷۲؛ زامیادیشْت، پاره‌های ۵۱ و ۵۲، تیریشْت، پاره ۳۴؛ یسنه ۱، پاره ۵؛ یسنه ۶۵ پاره ۱۲؛ یسنه ۷۱، پاره ۲۳ و موارد دیگر.

۳. Cf. Keith, *op. cit.*, pp. 135, 155;

Gonda, J., *Les religions de l'Inde*, (Payot) Paris, 1962, pp. 88-9.

۴. و او در این صفت و نیز در صفت «تیزاسب» (aurvat - aspa) با خورشید شریک است.

اینکه در اوستا (تیریشْت، پاره ۱) ستاره تشر از نژاد اپام نپات (apām nafedhraṭ haça čithrēm) خوانده شده است، دلیل بر بستگی این ایزد با نور و آتش تواند بود.

بدین سبب شایسته نیست که آندورا یکسرازهم جدا بدانیم؛ خاصه آنکه در ایران، چنانکه خواهیم دید، «خوره» و آتش بستگی بسیار نزدیک بهم دارند، و بندهشن (فصل ۱۸ پاره ۱۵) خوره را «روان» آتشها گفته است. گذشته از این، اپام نپات دراوستا ایزدی است که

آدمیان را بیافرید، آدمیان را بساخت

yō narēuš dadha

yō narēuš tataša (Yašt 19.52)

و این کاری است که با مقام «آذر، پسر اهوره-مزدا» (ahurahe mazdā puthra)، که «کوشاترین امشاسپندان» است (yaētuštéma améšanām spéntanām) تناسب کامل دارد؛ زیرا امشاسپندان نیروهای خلاقه اهوره-مزدا نیز می‌باشند، و آفرینش انسان کار آنهاست:

همچنانکه مارا بیافریدید، ای امشاسپندان،
مارا پناه دهید.

yathā nê dātā améšā spéntā

athā nā thrāzdum (Yasna 58.5)

نکته‌ای که در اینجا شایسته یادآوری است آنست که در ریگ‌ودا نیز آتش (اگنی) پدیدآورنده انسان و آسمان و آبهاست:

وی (اگنی) ... باخردمندی، این فرزندان انسان (منو) را
پدیدآورد، و با روشنی تابناک، آسمان و آبها را

sa... kavyatā... imāḥ prajāḥ ajanayat manūnām|

vivasvatā čakṣasā dyām apaśča (Rig-veda I. 69.2)

و فرزند او، اپام نپات، نیزپدید آورنده موجودات است:

اپام نپات والا، با قدرت الهی، همه موجودات را پدید آورده است

apām napād asuryasya mahnā viśvāny aryo
bhuvanā jajāna (II. 35. 2)

در ادبیات ودائی بارها از پیدایش آتش در آبها سخن رفته است:

تو، ای آتش تابناک، ای خداوند مردمان، از آبها، از سنگها،

از درختان، از گیاهان ... زاده می شوی

tvam agne... tvam adbhyas tvam aśmanas pari
tvam vanebhyas tvam oṣadhībhyas tvam
nṛnām nṛpate jāyase śučiḥ (*Rig-veda* II. 1. 1)

خدایان آتش زیبا را در آبها یافتند

avindann u darśtam apsu-antar devāso agnim
(*Rig-veda* III. 1.3)

(و نیز نگاه کنید به قطعه‌ای که از اتهرودا در صفحه ۷۶ نقل شد)

آتش «بردامان آبها می‌نشیند» (sidat apām upasthe)، «شاه در میان آبها» (apsu rājā) است، و «نوزاد آبها» (apām garbha) نامی است که در وداها خاص اوست.

بهر حال، شك نیست که مردمان هند و ایران باستان آتش را در آب نیز موجود می‌دانستند، و ایزد اپام نپات اوستائی همان اپام نپات وداهاست، و آن آتشی است که در آبها مکمون است و به این نام تشخص (personification) یافته است.

در ادبیات پهلوی نیز به وجود آتش در آبها اشاراتی دیده می‌شود، چنانکه در گزیده‌های زاتسپرم (فصل ۱ پاره ۲۵) آمده است که پس از آفرینش آسمان و آب و زمین و گیاهان و چارپایان و آدمیان، آتش

بدرون این شش «گوهر» راه یافت.

مناسبت گل نیلوفر با آتش در ادبیات دینی هند تنها از جهت شباهت آن با خورشید نیست. نیلوفر چون اگنی و اپام نبات، «فرزند آب» (abja) خوانده می‌شود، و همچنانکه آتش با همه عناصر عالم بستگی دارد، این گیاه نیز با خاک و آب و باد و آتش پیوسته است؛ زیرا ریشه‌اش در زمین، ساقه و برگش در آب، گلبرگهایش در هوا، و رویش همواره بروی خورشید است.

در ریگ‌ودا، سرود شانزدهم از کتاب ششم، چنین آمده است:

تورا، ای اگنی، اتھرون از مالیدن نیلوفر پدید آورد

tvam agne puṣkarād atharvā niranmanthata

(Rig-veda VI. 16.13),

و در یجور و دای سیاه (V. 1. 4; V. 2. 6) (Taittiriya Samhitā)

و یجور و دای سفید (Vājasaneyā Samhitā XI. 29) گل نیلوفر «زهدان آتش»

(yonir agneh) خوانده شده است.

۱- متن (بحروف لاتینی) و ترجمه انگلیسی در کتاب زیهنر

Zaehner, *Zurvan* ..., 340, 342.

این عبارت در بندهشن (فصل ۳ پارۀ ۸- چاپ انکلساریا) نیز دیده می‌شود.

در نوشته‌های پهلوی به آمیزش آب و آتش اشارات دیگر نیز هست؛ و در اینجا

برخی از این موارد را نقل می‌کنیم:

«چهارم گیاه را آفرید... و برای یاری گیاه، آب و آتش را آفرید. چه

هر ساقه گیاه یک سرشک آب بر سر، و چهار انگشت پیش (از آن) آتش دارد»

(بندهشن، فصل 1a، پارۀ ۱۱ - چاپ انکلساریا)

«کیومرث و گاودا از خاک آفرید؛ و نطفه (šusr = منی) مردمان و گاووان

را از روشنی و کبودی آسمان پدید آورد؛ چه این دو نطفه از اصل آتش‌اند، نه آب»

(بندهشن، فصل 1a، پارۀ ۱۳)

«و تن آتش و زبشته (آذرخش) از آتش اینجهانی است، که با آب و اندرابر

است، و فروهر آن خوره‌ای است که از روشنی ازلی بدان رسیده است»

(بندهشن، فصل ۲۱، پارۀ ۱۴)

درباره بستگی rta/aša با آتش، و مناسبت آن دو با گل نیلوفر، به اندازه‌ای که از آثار کهن و ادبیات باستانی ایران و هند دریافت می‌شد، مطالبی گفته آمد؛ لکن در پایان این مقال شایسته است که از ارتباط «خوره» با آتش و arta/aša نیز گفتگوئی بمیان آورده شود. خوره (خورنه xvarénah) در اصل با کلمه «خور» (hvare = خورشید) مربوط است، و هر دو از ریشه اوستائی hvar (ودائی svar - بمعنی «درخشیدن» مشتق‌اند).

۱- xvarénah = xvar- + - nah (<*swel- + - nos)
اوستائی، خوره xvarénah، بلهجه مادی، فره farnah،
پارسی میانه، خوره xvarr(ah)، فره farrah، پارسی دری، خره، خوره،
فره، فره.

۲- *swel- > Skt. svar-, Av. hvar-, Grk. sel-, Lat. sol -

برای آگاهی درباره واژه‌های هم‌ریشه آن در زبانهای آریائی نگاه کنید به

Brugmann, K., *Grundriss der vergleichenden grammatik der indogermanischen Sprachen*, Vol. II, 1, 525 - 6.

بستگی «خورنه» با نور و آتش بحدی است که ما را از اینکه بخواهیم برای آن ریشه‌ای جز svar-/hvar جستجو کنیم، باز می‌دارد. سرهارولد پبلی در شرح مبسوطی که درباره اصل لغوی و تحولات مفهوم این کلمه آورده است

(Baily, H. W., *Zoroastrian Problems in the ninth Century*

Books, Oxford, 1943, pp. 1-77)

کلمه «خورنه» را از ریشه hvar- (= خوردن، دریافتن، بدست آوردن) مشتق دانسته (صفحات ۷۰ تا ۷۴) و معتقد است که معنای اصلی و اولیه آن «چیزی که بدست آمده یا خواسته شده» (a thing obtained or desired) بوده است، و سپس بر هر چیز خوب و خواستنی اطلاق شده، و بتدریج مفهوم «بخت‌نیک» و «سعادت»

در ریگ ودا «سورنره» (svar - + -na + -ra = svarṇara)

را به خود گرفته است (صفحات ۲ و ۳ و ۷۵). به گفته وی، معنای اصلی این کلمه خواسته‌ها و چیزهای خوب مادی و محسوس اینجهانی بوده، و مفاهیم عرفانی و معنوی در دوره‌های بعد بدان افزوده شده است. نظرات این دانشمند انگلیسی در این باب در میان ایرانشناسان قبول عام نیافت، و چون توجیهات وی با اغلب مواردی که این واژه در متنهای کهن بکاررفته است تطبیق نمی‌کند، و نیز از انروی که «خورنه» از کهنترین روزگار با نور و آتش بستگی بسیار نزدیک دارد، کسانی چون ویدن گرن و دوشن گیمن آراء محققان پیشین را درباره اصل و مفهوم این کلمه ترجیح داده‌اند. نگاه کنید به

Duchesne - Guillemin, *Annali dell' Instituto Orientale di Napoli*, Ser. Ling., V, 1963, pp. 119 ff.;

Widengren, *Les religions*, 75-7, 307-8;

و نیز نگاه کنید به نکته‌ای که هانری کرین در مقدمه خود بر «حکمة الاشراق» سهروردی، درباره نظر پرفسور بیلی بیان کرده است

Corbin, Henry, *Œuvres Philosophiques et Mystiques de Shihabaddin Yahya Sohrawardi*, Teheran, 1952, p. 36.

ما درباره بستگی خوره با آتش و arta/aša سخن خواهیم گفت؛ لکن در اینجا باید این نکته را بیافزاییم که در نظر آریائیان روزگار کهن نیکبختی اینجهانی از سعادت آنجهانی جدا نبوده و شادیها و کامیابیهای انسانی با الطاف و عنایات الهی تعارض نداشته است. جدائی افکندن میان این دو، زاده جهانبینی خاصی است که قلمرو «قیصر» را از قلمرو «خدا» جدا می‌داند، و «گذشتن» مالدار را از دروازه بهشت، چون «عبور شتر از سوراخ سوزن» می‌شمرد. شک نیست که اینگونه جهانبینی در مشرق زمین نیز رواج داشته، و بظن غالب از این نواحی و از طریق افکار ارفقوسی و گنوسی به مغرب زمین راه یافته است؛ اما بهر حال به محیط و دورانی که سرودهای ودائی و یشتهای اوستائی در آن پدید آمده است، تعلق ندارد. لوفور H. Lefever، که ریگ ودا را از این لحاظ مطالعه کرده است، چنین اظهار نظر می‌کند،

‘There is no evidence to show that the poets of the Rigveda were aware of any distinction between ‘material’ and ‘spiritual’ benefits.’

‘The Idea of Sin in the Rigveda’, *The Eighth All India Conference*, Mysore, 1935, pp. 23 ff.

برترین پایه عالم برین، و سرچشمه نور (prasravaṇo divas) است:

اگر (ای ایندره) در «سورنره»، سرچشمه نور،
یا در دریای «سومه» سرمستی ...

yadvā prasravaṇe divo mādayāse svarṇare |
yadvā samudre andhasah (*Rig-veda VIII. 65.2*)

و در آغاز سرود دوم از کتاب دوم نیز «سورنره» با «اگنی» مترادف آمده است:

با نیایش بیافزائید آتش (اگنی)، سرچشمه نور را
yajnena vardhata... agnim... svarṇaram
(II. 2. 1)

در اوستا نیز «خورنره»، چون aša ، با آتش بستگی بسیار نزدیک دارد. در آغاز خورشید یشت، چنانکه دیدیم (صفحه ۷۴) نور و گرمی

→

سرایندگان سرودهای ودائی و یشتها ویسته‌های اوستائی با مسأله «پرهیزکار بلاکش» (Suffering Righteous)، که در اسفار عهد عتیق (چون سفر ایوب و سفر ارمیاء نبی) مطرح است مواجه نبوده‌اند. در نظر آنان سعادت و برخورداری از نعمتهای خوب هر دو جهان، فرع و تابع یک اصل است، و آن پیوستن به rta/aša و هماهنگ شدن با آن است.

در ریک‌ودا، سراینده سرود ۴۱ از کتاب پنجم، از میتره و ورونه چنین می‌خواهد،

«ما را در جایگاه rta پناه دهید، و نیایشگر را نعمت دارائی چارپایان،
ṛtasya vā sadasi trāsthām no yajnāyate vā paśuḥ
na vājān (V. 41. 1)

در اوستا نیز نعمتهای اینجهانی و سعادت بی‌زوال انجهانی از یکدیگر جدا نیستند، چنانکه مثلاً در یسئه ۶۰، شوق برخورداری از رمة بزرگ و فرزندان خوب با آرزوی دیدار aša و پیوستن به او در بارگاه اهورایی، در پی هم و در یک سرود با هم بیان شده است. نگاه کنید به مطالبی که در صفحات آینده درباره بستگی «خوره» با arta/aša خواهیم گفت.

خورشید (یعنی دو خاصیتی که کمال و غایت وجودی خورشید در آن‌هاست) «خورنه» خوانده شده است؛ و در زامیادیشتم آمده است که «خورنه ناگرفتنی» از پیش اژی‌دهاک گریخته، در اعماق دریای «ووروکشه» به ایزد اپام نیات، که آتش مکنون در آب‌هاست، می‌پیوندد؛ و در مهریشت، خوره کیانی «آتش فروزان» است:^۱

در پیشاپیش او (میثره) آتش فروزنده، که خوره کیانی است،
پرواز می‌کند

nixšata ahmāṭ vazata

ātarš yō upa.suxtō

ugrēm yō kavaēm xvarénō (Yašt X. 127)

در نوشته‌های پهلوی به این همبستگی اشارات فراوان رفته است. به روایت بندهشن، نور آتش از «روشنی ازلی» (asar rošnīh) که برترین پایه عالم برین، و «گاه اهرمزد» است پدیده آمده:

«اندر ناتوانی گناک مینوک (اهریمن)، اهرمزد آفرینش خود
را در گیتی بیافرید. از روشنی ازلی آتش، از آتش باد...»
(بندهش، طبع انکلساریا، فصل ۱، پاره ۱۴)

« و بدینسان آفرینش گیتی نیز ۷ (بخش) آفرید: نخست آسمان،
دو دیگر آب، سه ریگر زمین ... و هفتم آتش، که نور آن از
روشنی ازلی، گاه اهرمزد، است؛ و آتش را اندر همه
آفریدگان پیراگند... » (بندهش، طبع انکلساریا، فصل ۳،
پاره ۸)^۲

۱ – Cf. Gershevitch, *The Avestan Hymn*, pp. 136, 277-9.

۲ – و نیز نگاه کنید به قطعاتی که از بندهشن در پانویس صفحه ۸۰ و از روایات پهلوی در صفحات آینده نقل شده است.

در دینکرت (چاپ مادن 347 DKM) اصل و منبع خوره نیز روشنی بی آغاز (anagrosth) دانسته شده:

« اصلی که خوره از آن صادر می شود روشنی ازلی است، و نگهدار خواص (xēm) آن، درمینو، مینوی آتش و آب و گل است، و درگیتی، آتش و آب و گل گیتوئی^۱»

و در کتاب هفتم دینکرت، آغاز فصل دوم، آمده است که خوره زرتشت از عالم انوار ازلی به خورشید رسید، از خورشید به ماه، از ماه به ستارگان، و از ستارگان به آتشی که درخانه نیای مادری زرتشت فروزان بود در آمد، و از آنجا، در وقتی که دغدویه (مادر زرتشت) زاده می شد، بدو پیوست، و نوری که از او می تافت میان آسمان و زمین را پر کرده بود و مردمان می گفتند که در آن خانه آتشی بی هیمة و هیزم روشن است.^۲ و به روایت زاتسپرم (آغاز فصل ۵) در وقت ولادت دغدو (مادر زرتشت)، خوره زرتشت از انوار ازلی بصورت آتش فرود آمد و با آتشی که درخانه فروزان بود در آمیخت و از آنجا به دغدو پیوست، و سه شبانه روز آن خانه را تابناک ساخت، و از آن هنگام تا ولادت زرتشت همواره نور خوره او از مادرش ساطع بود.^۳

این اشارات، که بی شک برسپندنسک گمشده اوستا مبتنی است^۴، از رابطه بسیار نزدیک و استوار خوره با آتش و نور حکایت می کند^۵، و

۱- Cf. Zaehner, *Zurvan*, 370; Molé, *Cult, mythe*, 285.

۲- Cf. Molé, *La legende de Zoroastre selon les textes Pehlevis*, Paris, 1967, pp. 14, 15.

۳- Cf. Baily, *Zoroastrian Problems*, 32-33; Molé, *Cult, mythe*, 284.

۴- Cf. Baily, *ibid*, 30.

۵- و نگاه کنید به پانویس شماره ۲، صفحه ۵۴.

بی سبب نیست که بندهشن (فصل ۱۸، پاره ۱۵) خوره را «روان» آتشها می خواند، و سه آتش مقدس مزداپرستان را، که مظاهر صفات و کمالات طبقات سه گانه و حافظ آنان اند، به «سه خوره» تشبیه و تعبیر می کند (پاره های ۸ و ۱۵)¹.

در این نوشته ها غالباً خوره بمعنی روشنی است و با آن مترادف بکار می رود. در داستان دینیک (Dd 36. 21) صفت «روشن» برای خورشید، «بامیک» برای ماه، و «خورهمند» برای ستارگان آمده است:²
 rošn xvar ut bāmīk māh ut xvarrahōmandān stārān
 و در گزارش پهلوی وندیداد (فرگرد اول، پاره ۲۱) واژه «خورهمند» در بیان لفظ «بامیک» آورده شده:

bāmīk ku xvarrahōmand

همچنانکه آتش در همه اجزاء عالم هستی موجود است (نگاه کنید به صفحه ۷۶)، خوره نیز هم به اجرام فلکی، هم به آبها و کوهها، و هم به گیاهان و جانداران تعلق می یابد. چنانکه گفته شد، «آتش و آب و گل در اینجهان نگهدارخیم و خاصیت خوره اند»، و در ارداویرازنامه (فصل ۱۴، پاره ۱۲) از «خوره آبها و آتشها و گیاهان و زمین» سخن رفته است.

۱- و نیز در بندهشن (فصل ۲۱ پاره ۱۴) آمده است که «فروهر آتش و ازیشته (آذرخش) خوره ای است که از روشنی ازلی بدان پیوسته است»؛ و در گزیده های زاتسپرم (فصل ۳۵ پاره ۸۲) درباره آتش برزی سوه (که در پیشگاه اهرمز دفروزان است) گفته شده: «بلندسود (برزی سوه) در آسمان خوره ای است که در آتش بهرام جای دارد».

۲- آشکار است که نظر پرفسور بیلی که عبارت xvarrahōmandān stārān را بمعنی «ستارگان دارنده چیزهای خوب» (stars possessing good things) گرفته است (Zoroastrian Problems, 41) توجیه پذیر نیست.

به خوره خورشید و خورهمندی ستارگان اشاره رفت. در ماه یشت، پاره ۱، و تشریشت، پاره ۱، ماه و ستاره تشر «خورهمند» خوانده شده، و هردو «بخشندگان خورنه» بشمار آمده اند، و در بندهشن نیز از «خورهمندی» و «خوره بخشائی» ماه و ستارگان سخن رفته است.

«خوره ناگرفتنی»، چنانکه بیان آن گذشت (صفحه ۷۷)، در ژرفنای دریای فراخکرت در پناه ایزد اپام نیات قرار دارد، و در زامیاد یشت (۵۶ تا ۶۴) آمده است که افراسیاب تورانی برای بدست آوردن خوره ایرانیان سه بار در دریای ووروکشه (فراخکرت) غوطه ور شد، و هر سه بار نامراد از آب بدرآمد.^۱ از اینروست که سراینده تشریشت (پاره ۴۴) خوره را «در آب نهاده» (*awzdātēm xvaréno*) خوانده است؛ و نیز در اوستا «خورنه ویتی» (*xvarénahvaiti*) نام رودی است که به دریای «کیانسویه» می ریزد (زامیاد یشت، ۶۶)، و رود هیلمند (*Haētumant*) باصفت «خورهمند» همراه است.^۲

در ادبیات باستانی ایران، میان کوهها و خوره کیانی نیز ارتباط نزدیک برقرار است؛ چنانکه زامیاد یشت، که سراسر آن در ستایش خوره کیانی است، با ذکر کوهها آغاز می شود؛ و کوه «اوشیدرنه» (*Ušidaréna*) در اغلب موارد با خوره کیانی، یا با خوره ناگرفتنی، بیکجا و در کنار هم یاد شده است.^۳

نام کوه «اوشته خورنه» (*Ušta xvaréna*)، بمعنی «دارنده خوره

۱- و نگاه کنید به آبان یشت، ۴۲، و فروردین یشت، ۶۵.

۲- زامیاد یشت، ۶۷؛ وندیداد، فرگرد ۱۹، پاره ۳۹.

۳- یسنه ۱، پاره ۱۴؛ یسنه ۲، پاره ۱۴؛ یسنه ۳، پاره ۱۶؛ یسنه ۴، پاره ۱۹؛ یسنه ۷، پاره ۱۶؛ دوسپروژه کوچک و بزرگ، پاره های ۲۶، و ۲۷... دورنیست که وجود قلمه های آتشفشان، یا مشاهده آتش درسنگهای آتشنه، یا جریان موادنفی از دامنه کوهها، و یاطاوع و غروب خورشید و ماه در کوهها موجب پیدایش این ارتباط در اذهان مردم آن روزگار شده باشد.

دلخواه» (زامیادیشته، ۵) و نیر نام کوه «خورهمند» که جمشید آذر فرنبغ را بر آن جای داد، از این ارتباط حکایت می‌کنند.
در روایات پهلوی (Pahlavi Ravâyat 46) آمده است:

«و (اهرمزد) گوهر خوره را در آن (در زمین) فرو نهاد (bē nikand) و کوهها را از آن گوهر برویانید. یک هزار و هفتصد سال (کوهها) از زیر و بالا بروئیدند، و سپس از پائین (روئیدن) باز ایستاد، و از بالا هشتصد سال دیگر بروئیدند، تا به آسمان».

در اینجا دور می‌شویم که آتشیهای سه گانه، که مظاهر خوره در این جهان شناخته می‌شدند (ر. ک. پانویس صفحه ۵۴) در سه کوه بزرگ مقام داشتند؛ چنانکه آذر فرنبغ را جمشید بر کوه خورهمند در خوارزم، و آذر گشنسب را کیخسرو بر کوه اسنوند در آذربایجان، و آذر برزین مهر را کی گشتاسپ بر کوه ریوند جای داده بود.^۱
خوره (چون آتش «اوروازیشته») به رستنیها و جانداران نیز می‌پیوندد.

به روایت «بندھشن» (فصل ۳۵، پاره ۳۸- چاپ انکلساریا)، خوره فریدون در دریای فراخکرت در بن نایی جای گرفت، و از آنجا به ماده گاوی که از آن می‌خورد راه یافت، و از شیر آن ماده گاوه فرانک، و از فرانک به فرزند او، کی اپیوه، پیوست.

در روایات پهلوی (Pahlavi Ravâyat 5-8) آمده است که اهرمزد آتش تن مردمان را، که جان است، از خواست و منش خویش، و روشنی

۱- نگاه کنید به آتش نیایش پهلوی، پاره‌های ۶ و ۷، بندھشن، فصل ۱۸، پاره‌های ۱۰ تا ۱۳، گزیده‌های زاتسپر، فصل ۳، پاره‌های ۷۳ تا ۸۶.
و نیز نگاه کنید به Molé, *Cult, mythe*, pp. 452 ss.

و خوره آن را از روشنی ازلی بیافرید.

همبستگی آتش با arta / aša از یکسو، و با خوره از سوی دیگر، از رابطه میان خوره و arta / aša حکایت می کند^۱. یادآور می شویم که در ادبیات باستانی ایران، آتش هم تجسم نیروی aša^۲ و مظهر آن در روی زمین است (ر. ک. صفحه ۷۳ و پانویس آن صفحه)، و هم تجسم خوره (ر. ک. ص ۵۴، پانویس شماره ۲، و آنچه ازین پس خواهد آمد) و نمودار صفات و کمالات طبقات اجتماع.

درگزیده‌های زاتسپرم (فصل ۳، پاره‌های ۸۳ تا ۸۶) آمده است:

در آغاز آفرینش نگهداری همه زمین به آذر فرنبغ «تابناک» ،

به آذر گشنسب «دلیر» و به آذر برزین مهر «سودمند» سپرده

۱- در ریگ‌ودا «سورنره» (svarṇara) که برترین پایه عالم برین و سرچشمه نور (prasravaṇo divas) است، نخستین ṛta (ṛtam prathamam) خوانده شده ؛

(سومه) خردمند، شناسنده آئین نخستین، که سرچشمه نور است، برای ستایش گزیده شد

jānann ṛtam prathamam yat svarṇaram praśastaye
kam avṛṇṭa sukratuh (Rig-veda IX. 70. 5)

در باره svarṇara ر. ک.

Bhawe, S.S., *The Soma Hymns of the Rgveda*, Baroda, 1962
Part III, pp. 171-2.

که نظر H. Lüders را در این باب تأیید کرده است.

۲- «ای مزدا، آتش تورا، که از aša نیرو گرفته است، خواستاریم»
(یسنه ۳۴، بند ۴)

aṭ tōi ātrēm ahurā
aojōnghvantém ašā ušêmahī...

«با گرمی آتش تو، که تجسم قدرت aša است...» (یسنه ۴۳، بند ۴)

thwahyā garémā
athrō aša.aojānghō...

شد، که چون دینیار و رزمیار و برزیگرانند...
این آتشتا نخست درروزگارشاهی هوشنگ، درآن هنگام که
مردمان برپشت گاو «سرسوک» (Sarsök) ازخوانیرس به
کشورهای دیگر می رفتند، درجهان آشکار شدند . درمیان راه
بادی سخت برخاست و شبانگاه آتشدانی را که برپشت گاو
جای گرفته بود به دریا افکند و آتشی را که درآن بود به سه
سو پراکنده ساخت . این چون آتش بزرگی بود که پیداشد و
سه بخش گردید، و در سه آتشدان جداگانه جای داده شد. و
این خوره بود که در آذر فرنیع و آذر گشنسپ و آذر برزین مهر
جای گرفت^۱.

در اینجا این سه آتش تجسم خوره، و درعین حال مظاهر صفات
و کمالات طبقات سه گانه شناخته شده اند؛ زیرا پاکی (تابناکی) که صفت
خاص دینیاران است به آذر فرنیع، و دلیری که فضیلت بایسته رزمیاران
است به آذر گشنسپ، و سودمندی که خاصیت برزیگران است به آذر
برزین مهر تعلق یافته است. این داستان در بندهشن (فصل ۱۸) نیز آمده
(با این تفاوت که در آنجا مهاجرت در روزگار تهمورث است، نه هوشنگ)
و در آغاز آن، آتشیهای سه گانه به «سه خوره» تشبیه و تعبیر یافته است:

اهرمزد در آغاز آفرینش این سه آتش را... چون سه خوره،
برای پاسبانی جهان بیافرید.

و در پایان آن گفته شده است که تن این آتشتا آتش اینجهانی است، و
روان آنها خوره است که از عالم برتر (ابر کران) آمده و به آنها پیوسته
است، همچون روان مردمان که از مینو فرود آمده، در زهدان مادر به تن
کودک می رسد.

۱- از روی ترجمه فرانسه موله نقل شد

رابطه خوره باطبقات سه گانه و فضایل بایسته آنها، در آتش نیایش پهلوی روشن تر بیان شده است:

آتش، پسر اهرمزد، خوره، آذر فرنبغ . . . کیان خوره مزدا داده، که کارش دینیاری (آثرونی) است. . . نام این آتش آذر فرنبغ است. این آتش پیشه دینیاری (آثرونی) دارد، که دستوران و مؤبدان بیاری او دانائی و بزرگی و خوره بیابند...

آتش، پسر اهرمزد، آذر کشنسپ... کیان خوره مزدا داده، که کارش رزمیاری (ارتشتاری) است... نام این آتش آذر کشنسپ، و کار او رزمیاری است. بیاری اوست که در آذربایجان رزمیاران تیزتر و دلیرترند...

آذر برزین، آتش، پسر اهرمزد... کیان خوره مزدا داده، که کارش کشاورزی (واستریوشی) است... نام این آتش آذر برزین مهرباست و کار او کشاورزی است. بیاری اوست که کشاورزان در کار کشت و ورز داناتر و کوشاتر و شسته جامه تر باشند...

چنانکه ملاحظه می شود، آتشیهای سه گانه از یکسو «پسر اهرمزد»، یعنی مظاهر صفات الهی اند، و از سوی دیگر جلوه گاه خوره، و آیات فضایل و کمالات انسانی.

پس هر کس که به خوره خود برسد^۱ به کمال وجودی خویش

۱- خوره، چنانکه گفته شد (ص ۵۴ و پانویس همان صفحه) صورت مثالی و مینوئی کمالات و فضیلتیهای خاص دینیاران و رزمیاران و دهقانان است، و به این معنی، اصلی است مجرد و معقول؛ لکن یادآور می شویم که خوره نیز، چون سایر مفاهیم مجرد اوستائی (مانند «وهومنه» = منش نیک، اشته و هیسته = بهین راستی یا بهین آئین، میثره = دوستی . . .) تشخص (personification) می پذیرد، و به چندین صورت ظاهر می شود؛ گاه چون نور و گاهی چون چیزی نامشخص به اشخاص و اشیاء می پیوندد (ر. ک. صفحات پیش)، و گاه در قالب موجوداتی چون مرغ وارغن (زامیادیش، ۳۴ تا ۳۷)، بره (کارنامه اردشیر بابکان) و غرم (= میش کوهی،

نایل و به صفات الهی و اصل گردیده است، و از اینروی پرتو خوره، که «شعاع سعادت الهی»^۱، نشانه تأیید ایزدی، و مایهٔ نیکیبختی بیزوال هر دو جهانی است^۲، بر سیمای او پدیدار خواهد شد. اما برای دریافت این سعادت، انسان باید همهٔ اعمال حیاتی خود را با *arta/aša*، که نظام و آئین الهی است، هماهنگ سازد، و در بجای آوردن خویشکاری خود مداومت و مجاهدت ورزد، و در پیکار با «دروغ» درهمه حال کوشا باشد (نگاه کنید بصفحات ۵۲ تا ۵۷). بنابراین خوره و خویشکاری و *arta/aša* پیوند بسیار نزدیک بهم دارند و هر سه لازم و ملزوم یکدیگر اند. خوره بی خویشکاری حاصل نتواند شد، و خویشکاری جز مطاوعت نظام و آئین

داستان اردشیر بابکان در شاهنامهٔ فردوسی تجسم می‌پذیرد؛ اما درهمه حال تنها به آفریدگان راستگرایی (*ašavan*) اهوره مزدا تعلق می‌یابد، و کارش رساندن این گونه آفریدگان است به کمالی که خاص آنهاست. تجسم معانی مجرد در ادبیات دینی ایرانی فراوان دیده می‌شود. بهرام (*Véréthragna* = پیروزی) به صورت باد تند، گاونر، اسب سفید، مرغ وارغن و... درمی‌آید (بهرام یشت، ۲ تا ۲۷)؛ دین مردم راستگرایی پس از مرگ در پیکر دختری پانزده ساله و زیبا بر آنان ظاهر می‌گردد (هاخت‌نسک، فرگرد ۲)، و زرتشت «خرد هرویسپ آگاه» اهرمزدی را بشکل آب (*pat āp karp*) می‌نوشد (زند بهمن یشت، فصل ۲ یارهٔ ۵).

۱- «شعاع السعادة الالهية الذي يقال له بالفارسية فرايزدي»، ثعالبی، غرر اخبار ملوك الفرس، طبع زوتنبرگ، ۱۹۰۰، ص ۷.

به روایت پلوتارخوس (زندگانی اسکندر) خادم حرمسرای داریوش سوم او را از حوادثی که بر افراد خاندان شاهی روی داده بود آگاه می‌گرداند و می‌گوید که آرزوی ایشان بقاء نورچهره شاه بود، که بی شک اهور مزدا شکوه و جلال پیشین را بدان باز خواهد گرداند.

در کارنامهٔ اردشیر بابکان آمده است که بابک شبی در خواب دید که خورشید از سراسان می‌تافت و همهٔ جهان را روشن کرده بود.

هالهٔ نوری که در تصاویر برگرد سر شاهان و فرشتگان و قدیسان و پیغمبران دیده می‌شود نمودار فرایزدی است. این خاصیت در نگارگری (*iconography*) بودائی و مسیحی نیز مؤثر افتاده است.

۲- از اینروست که خوره یافر در زبان فارسی باشکوه و جلال و سعادت اشتراك معنی یافته است (نگاه کنید بصفحات ۵۴ و ۵۵ و پانویس صفحات ۸۱ تا ۸۳).

الهی نیست. از اینروست که در نوشته‌های پهلوی «خورنه» اوستائی را به خویشکاری تعبیر کرده‌اند^۱، و نریوسنگ، مترجم اوستا بزبان سنسکریت، در ترجمه بند ۱۸ از یسنه ۵۱، این واژه اوستائی را به عبارت sviya kārya (کار خود)، که ترجمه خویشکاری است، تعبیر کرده است^۲.

نکته‌ای که در اینجا شایسته توجه است آنست که در ادبیات دینی هند، چنانکه گفتیم (صفحه ۵۰ و ۵۱)، اصطلاحی که برای بیان خویشکاری طبقات بکار می‌رود svadharma است، و این لفظ از دو جزء: sva (= خود) و dharma (= آئین، قانون، عدالت، راستی)^۳ ترکیب یافته است؛ و dharma لفظی است که در ادبیات و دائی مفهوم آن به rtā بسیار نزدیک است^۴، و در دوره‌های بعد، بمعنای نظام اخلاقی و دینی و اجتماعی، بجای rtā آورده می‌شود.

خوره تنها به کسانی تعلق می‌گیرد که «براستی پیوسته» (ašavan)

۱- در گزارش پهلوی یسنه ۳ پاره ۱۶ «خوره ناگرفتنی» (axvarēta) چنین تفسیر شده است: «خوره ناگرفتنی اهرمزد داده، خویشکاری آثرونان است، و از آن روی ناگرفتنی است که باید با فرهنگ بدست آورده شود». و در بندهشن نیز آمده است: «کدامیک پیشتر آفریده شد، خوره یاتن؟ اهرمزد گفت: نخست خوره آفریده شد، سپس تن. و خوره در تن آنکس که از برای او آفریده شده بود نهاده شد؛ چه خویشکاری آفریده شد، و تن خویشکاری را داده شد» (فصل ۱۸). نگاه کنید به:

Baily, *Zoroastrian Problems*, 35;

Zaehner, *Zurvan*, 173, 371; *The Teachings of the Magi*, 76;

Molé, *Cult, mythe*, 434.

۲- Cf. Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*, Col. 1873.

۳- *evam yo vai dharmah satyam vai tat*

(*Brih. Up.* I. 4. 14)

۴- درباره مفهوم dharma نگاه کنید به شرح بسیار خوب خونده در

Gonda, *Les religion de l'Inde*, I. pp. 344 ss.

باشند؛ و اگر کسی از آئین الهی روی برتابد و پیرو دروغ گردد، هرگز به خوره نخواهد رسید؛ چنانکه ضحاک (Azi dahāka) و افراسیاب (Frangrasyan) با همه کوششی که برای بدست آوردن آن داشتند، به کام و آوری خود نرسیدند (زامیادیش، پاره‌های ۴۶ تا ۵۰، و پاره‌های ۵۶ تا ۶۴)؛ و جمشید تازمانی که از راه راستی روی نتافته بود از فرکیانی و تأیید یزدانی بهره تمام داشت، اما چون به دروغ گروید فرازا جدا شد و روزگارش به تباهی کشید (زامیادیش، ۳۱ تا ۳۴). کاووس (Kavi Usan) نیز، به روایت دینکرت از سوتکرنسک اوستا، به اغوای دیوان فریفته شد و قصد کرد که خود را به مینو برساند و بر «آسمان و گاه امشاسپندان»

۱- پاک کشتن از گناه و مجاهدت در عبادات و ریاضات، در حقیقت پیروی از ۸۵۸ و هماهنگی با اراده الهی است، و موجب حصول خوره خواهد بود؛ چنان شاه پالوده شد از بدی که تا پید از او خوره ایزدی (شاهنامه - داستان طهمورث)

«و از عالم قدس نورها آید مجرد از مادت، و روان پاکان از آن روشنائی نصیب یابند... و هر که حکمت بداند و بر سپاس و تقدیس نورالانوار مداومت نماید... او را خره کیانی بدهند و فر نورانی ببخشند و بارقی الهی او را کسوت هیبت و بها بپوشانند، و رئیس طبیعی شود عالم را و او را از عالم اعلی نصرت رسد، و سخن او در عالم علوی مسموع باشد و خواب و الهام او به کمال رسد» (مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق - به تصحیح دکتر سیدحسین نصر، تهران ۱۳۴۷ - پرتو نامه، ص ۷۱).

«و نوری که معطی تأیید است، که نفس و بدن بدوقوی و روشن گردد، در لغت پارسیان خره گویند، و آنچه ملوک (را) خاص باشد، آن را کیان خره گویند. و از جمله آن کسانی که بدین نور و تأیید رسیدند خداوند نیرنگ ملک افریدون و آنکه حکم کرد بعدل و حق قدس و تعظیم ناموس حق بجا آورد بقدر طاقت خویش و ظفر یافت بدان که از روح القدس متکلم گشت و بدو متصل و علم را نشر کرد و عدل را بگسترانید و شر را قهر کرد و فرمان او روان گشت ... و در عصر او نشو نبات و حیوان تمام و کامل شد. و دوم او از ذریت او ملک ظاهر (قاهر؛ ظافر) کیحسرو مبارک که تقدس و عبودیت را بر پای داشت، از قدس صاحب سخن شد و غیب با او سخن گفت.... و معنی کیان خره دریافت، و آن روشنی است که در نفس قاهر پدید آید که بسبب آن گردنها او را خاضع شوند (همان کتاب، الواح عمادی - ص ۱۸۶ و ۱۸۷).

خدائی کند، و بسبب این گستاخی از فرخود جدا شد و بر زمین، به دریای
فراخکرت، فرود افتاد (ر. ک. دینکرت 816 DkM).

گر چه سخن به درازی کشید، و در باره خوره و نور و آتش،
و بستگی آنها با aša، بیش از حدی که انتظار می رفت تفصیل داده شد،
لیکن بسبب اهمیتی که مفهوم «خوره» در آراء و معتقدات ایرانیان داشته
است، و نیز از آن روی که در این باب نکاتی بنظر می رسید که تا کنون ناگفته
مانده بود، در اینجا جانب اجمال و اختصار را رها کردیم و از حد تناسب
فرا تر رفتیم. اینک بر سر سخن باز می گردیم.

گفته شد که شاهی آرمانی وقتی تحقق خواهد یافت که قدرت
حکومت با عدل و دین و حکمت توأم باشد.

زرتشت درسرودهای خود (یسنه ۴۸، بند ۵) این آرزو را چنین
بیان می کنند:

باشد که شهریاران خوب شاهی کنند،

با کردارهای حکمت خوب.

ای آرمیتی، شهریاران بد را بر ما فرمانروائی مباد ...

huxšathrā xsēntām mā nē dušēxšathrā xsēntā

vaŋghuyā čištoiš šyaothanāiš ārmaitē ...

و در یسنه ۸، پاره های ۵ و ۶ آمده است:

... پیرو راستی را فرمانروائی دهید،

دروغگرای را ناتوانی ...

... شهریار کامروا باد پیرو راستی،

شهریار نا کامروا باد دروغگرای

... xšayamnēm ašavanēm dāyata

axšayamnēm drvantēm ...

... vasō.xšathrō hyāt ašava

avasō.xšathrō hyāt drvā

چنین شاهی از یاری و تأیید ایزدی بهره‌ور، و در پیکار بانبروهای دروغ پیروز و کامیاب خواهد بود.

در کتیبه‌های شاهان هخامنشی نیز همه‌جا سعادت هر دوجهان نتیجهٔ دینداری و راستکرداری شناخته شده، و آن شاهان همواره پیروزیها و کامیابیهای برگزیده خود را حاصل عدالت و دینورزی خویش دانسته‌اند.

هر کس که در برابر قدرت و ارادهٔ داریوش قد راست می‌کرد، دروغگرا بود (adurujiya)، و داد و آئینی را که اورمزدا برقرار کرده بود، آشفته می‌ساخت. از اینروست که شاهان هخامنشی پیروزیهای خود را همیشه به‌خواست و یاری اورمزدا نسبت می‌دهند، و در کارهای بزرگی که در پیش دارند، کامیابی خود را از او طلب می‌کنند؛ و اورمزدا نیز از آن‌روی پشتیبان آنان است که راستگرای و دادگراند، و بروفق داد و آئین او کار می‌کنند.

داریوش گوید :

از آن‌روی اورمزدا مرا یاری کرد، و خدایان دیگر که هستند،
که بدکردار نبودم، دروغگرا نبودم، خطاکار نبودم، نه‌من،
نه تخمهٔ من. از روی راستی رفتار کردم ...

در آبان یشت، رام یشت، درواسپ یشت، و اشی یشت، شاهان ایرانی در کارزارها به ایزدان خود نیازی بر نند و پیروزی خویش را بر دشمنان ایران خواستار می‌گردند. در این یشتها، دعای شاهان اهورائی خورهمند و راستگرای (ašavan)، چون جمشید و فریدون و کیخسرو، همواره برآورده می‌گردد؛ لکن خواهش فرمانروایان ستمکار و بدکردار، چون ضحاک و افراسیاب، هرگز پذیرفته نمی‌شود، و نیازها و قربانیهایشان

بی‌ثمر می‌ماند.^۱

در ادبیات ایرانی دوره‌های بعد نیز بارها از این آرمان سخن به میان آمده، و بهترین و کاملترین حکومتی دانسته شده است که در آن دین و دولت توأم، و شهریار دینار فرمانروا باشد.^۲

۱- «قربانی گذراندن برای خدایان، و از راه عبادت و نیایش با آنان ارتباط یافتن برای مرد خوب شایسته‌ترین و شریفترین کارهاست، و موجب سعادت او خواهد بود؛ لکن برای مرد بد امر برخلاف این است؛ زیرا مرد بد دارای روحی ناپاک است، در صورتیکه مرد خوب از پلیدی میراست؛ و از کسی که پلید و ناپاک باشد، نه خداوند هدیه‌ای خواهد پذیرفت و نه مردم خوب. از این‌روی مردمان ناپاک از عبادات و دعا‌های خود سودی نخواهند یافت، لکن نیازها و نیایشهای مردم درست‌کردار مقبول خدایان خواهد بود (نوامیس 716 e-717a)».

۲- «وفي كتاب من كتب العجم ان اردشير قال لابنه، يا بني، ان الملك والدين اخوان، لا غنى باحدهما عن الآخر. فالدين اس والملك حارس، و ما لم يكن له اس فمهدوم، و ما لم يكن له حارس فضائع».

(ابن قتیبه، عیون الاخبار، طبع قاهره، ج ۱، ص ۱۳)

چو بردین کند شهریار آفرین	برادر شود پادشاهی و دین
نه بی‌تخت شاهی بود دین‌بپای	نه بی‌دین بود شهریاری بجای
دو بنیاد، یک بر دگر بافته	بر آورده پیش خرد تافته ...
چنان دین و شاهی بیکدیگرند	تو گوئی که در زیر یک چادرند ...
چو دین را بود پادشا پاسبان	تو این هر دو راجز برادر مخوان
	(اندرز اردشیر به شاپور)

نیاگان شاهان ساسانی در اصل از دینیاران بوده‌اند و می‌دانیم که در دوره‌های پیشین سدانست پرستشگاه ناهید در استخر برعهده آنان محول بوده است. جنبه دینیاری آن شاهان در نقشهائی که از آنان بر سنگها و سکه‌ها مانده است آشکار است، و غالباً در برابر آتش مقدس در حال نیایش دیده می‌شوند. اینان نیز خود را پرستنده اهرمزد و نماینده او در روی زمین می‌دانستند، و افس شاهی را از دست اینزدان (اهرمزد و اناهیتا) دریافت می‌داشتند.

به گفته ابن قتیبه، که او خود از نوشته‌های دوره ساسانی نقل می‌کنند، اردشیر بابکان خود را «مؤبد» می‌خوانده است؛

«... و قرأت فی بعض كتب العجم کتاباً لاردشیر بن بابک الی الر عیته نسخة؛ من اردشیر المؤبد ذی البهاء ملک الملوك و وارث العظماء الی الفقهاء الذین هم حملة الدین، و الاسورة الذین هم حفظة البیضة، و الكتاب الذین زينة المملکة ...» (عیون الاخبار - ج ۱، ص ۷).

در آئین بهی، شاهی دین است، و دین شاهی است... بزرگی شاهی در بندگی دین مزدائی است، و بزرگی دین مزدائی در شاهی. برازندگی و بهبود آفریدگان در آنست که بایکی شدن شاهی و بهدینی، شاهی راستین (rāst xvatāyih) پدید آید، و شاهی راستین بادین بهی یکی شود.

(دینکرت، چاپ مادن 47 DkM)

چیزی که اهریمن با سرسختی بسیار با آن پیکار می کند، گرد آمدن خوره شاهی و خوره بهدینی است به نیروی تمام در يك تن، زیرا که نابودی او در بهم پیوستن این دواست.

(دینکرت، چاپ مادن 129 DkM)

بهترین شاهان، برای پاسبانی آفریدگان و آراسته ساختن کارهایی که در قلمرو اوست، کسی است که آرزوی شاهی (xvatāyih kām) را با خواست خود (xvēš kām)، و خواست خود را با خرد خویش (xvēš xrat)، و خرد خویش را با آئین اهرمزد (Ohrmazd dātastānih) هماهنگ سازد. (دینکرت، چاپ مادن 287 DkM)

حتی در دوره های اسلامی نیز ادامه این اعتقاد در آثار شاعران و نویسندگان ایرانی دیده می شود. در شاهنامه فردوسی، شاهان این سرزمین با عالم الهی پیوستگی دارند و در کارهای خویش از پیام ایزدی، که «سروش خجسته» رساننده آنست^۱، پیروی می کنند. جمشید فرمانروائی

- | | |
|----------------------------|-------------------------------|
| پیام آمد از داور گردگار | ۱- نشستند سالی چنین سوگووار |
| کزین بیش مخروش و باز آرهوش | درود آوردش خجسته سروش |
| بر آور یکی گرد از آن انجمن | سپه ساز و برکش بفرمان من |
| (داستان کیومرث) | |
| همی تافت از شاه فرکیان | چنین تا برآمد بر این سالیان |
| ز یزدان بدو نو بنوید پیام | جهان بد به آرام از آن شاد کام |
| (داستان جمشید) | |

است که هم «شهریار» است، هم «دینیار»، و از یکسو «بدان را ز بد دست
کوته» می‌کند، و از سوی دیگر «روان را سوی روشنی» راه مینماید :

منم گفت بافره ایزدی	همم شهریاری و هم مؤبدی
بدان را ز بد دست کوته کنم	روان را سوی روشنی ره کنم

و منوچهر شهریار را نیز «فره ایزدی» و «فره مؤبدی» همراه
است:

به داد و به آئین و مردانگی	به نیکی و پاکی و فرزاندگی
منم گفت بر تخت گردان سپهر	همم خشم و جنگ است و هم داد و مهر
زمین بنده و چرخ یار من است	سر تاجداران شکار من است
همم دین و هم فره ایزدی است	همم بخت نیکی و هم بخردی است
.....	
همه پهلوانان روی زمین	منوچهر را خواندند آفرین ...
ترا باد جاوید تخت ردان	همان تاج و هم فره مؤبدان

بزرگان ایران کیخسرو را «سر مؤبدان» می‌خوانند:

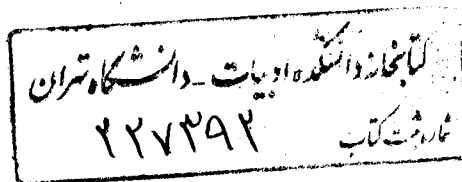
بر او خواندند آفرین بخردان	که ای شهریار و سر مؤبدان
----------------------------	--------------------------

و هنگامی که وی تخت شاهی را ترك می‌گفت، بدو چنین گفتند:

همه پیش یزدان ستایش کنیم	به آتشکده در نیایش کنیم
مگر پاك یزدان ببخشد بما	دل مؤبدت بر درخشد بما

و خسرو پرویز را هم شاه و هم مؤبد خوانده‌اند:

بیامد سروش خجسته دمان	مزن، گفت، کاو را نیامد زمان ...
بیامد هم آنکه خجسته سروش	بخوبی یکی راز گفتش به گوش
که این بسته را تا دماوند کوه	بیر همچنان تازیان بی‌گروه
	(داستان فریدون و ضحاک)



۱۰۰

که هم شاه و هم مؤبد و هم ردی مگر برزمین سایه ایزدی

در شاهنامه فردوسی، گاه جنبه دینی و الهی مقام شاهی به «پیغمبری» تعبیر شده، و شاهی بعثت و رسالت الهی بشمار آمده است:^۱

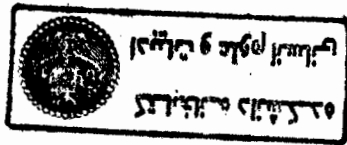
که یزدان پاک از میان گروه	برانگیخت ما را زالبرز کوه
بدان تا جهان از بد اژدها	بفرمان و گرز من آیدرها
شهنشه چنین گفت با پهلوان	(داستان فریدون و ضحاک)
تهمتن چو بشنید از خواب شاه	که خوابی بدیدم به «روشن روان»
چنین گفت با شاه کنداوران	ز باز و ز تاج فروزان چو ماه
چنان دان که شاهی و پیغمبری	نشان است خوابت ز پیغمبران
	(داستان کیقباد)
	دو گوهر بود در یک انگشتی
	(داستان یزدگرد)

در منظومه ویس و رامین نیز، که ظاهراً در اصل به روزگاران پیش

۱- حمزه اصفهانی نیز درباره هوشنگ پیشداد و برادرش ویکرت گوید:
هو اول ملوک الفرس، و معنی پیشداد اول حاکم، لانه اول من حکم فی الملك . . .
و زعم الفرس انه کان هو و اخوه ویکرت نبیین. (تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء،
طبع بیروت، ۱۹۶۱، ص ۳۱).
و هم او در باره کیخسرو گوید: «وزعمت الفرس اندکان نبیا»، ص ۳۶.

در فارستامه ابن بلخی آمده است:
«و بسیار کس در علماء فارسیان گفته که هوشنگ و برادرش ویکرت دو
پیغمبر بودند که حق تعالی ایشان را باهل آن زمانه فرستاده بود» (طبع تهران-
ص ۲۲).

و صاحب «مجلد التواریخ و القصص» گوید:
و پارسیان گویند هوشنگ و ویکرت برادرش هر دو پیغمبر بوده اند . . .
(صفحه ۲۴). در این دو کتاب کیخسرو نیز از پیغمبران بشمار آمده است.



از عهد ساسانی تعلق دارد، «مؤبد شاه» فرمانروای مرو، هم شاه است و هم مؤبد:

جهانش نام کرده شاه مؤبد که هم مؤبد بدوهم بخرد رد

و برادرش زرد، چون از سرزمین ماه آباد باز می گردد، بدو چنین خبر می دهد که در آنجا

نرا نز شهریاران می شمارند	گروهی خود بمردت می ندارند
گروهی مؤبدت خوانند و دستور	چو خوانندت گروهی مؤبد زور
ترا گفتم تمامی حال ایشان	که چون خودبین شدند آن زشت کیشان

در ادبیات هندوئی نیز کمال شاهی در آنست که قدرت حکومت با دین و حکمت همراه باشد. در آئین نامه مانو آمده است:

(شهریار) باید شب و روز در چیره شدن بر حواس خود کوشا باشد. کسی که بر حواس خود حاکم است بر مردمان حکومت تواند داشت.
عصای سلطنت را کسی تواند داشت که پاک، درست پیمان، پیرو احکام دین، یارمند و فرزانه باشد.
عصای شاهی شعله ایست بزرگ، که خام خردان را گرفتن آن آسان نیست. شهریاری که از راه دین برگشته باشد خود و خویشانانش بدان کشته می شوند.

indriyāṇām jaye yogam samātiṣṭhed divāniṣam
jīṭendriyo hi śaknoti vaṣe sthāpayitum prajāḥ ||
śucinā satyasamdhena yathāśāstra anusāriṇā
praṇetum śakyate danḍaḥ susahāyena dhimatā ||
danḍo hi sumahattejo durdharaśca akṛtātmābhiḥ
dharmād vicalitam hanti nṛpam eva sa bāndhavam ||

(Manu. VII. 28 ff.)

و در جای دیگر چنین گفته شده:

سپهداری و شاهی و عصای فرمانروائی و خداوندی سالاران
جهان تنها کسی را سزاست که داندۀ علم دین باشد.

senāpatyam ca rājyam ca dandanetṛtvam ca
sarvalokādhipatyam ca vedaśāstravid arhati||
(Ibid. XII. 100)

این اعتقاد در میان مردم ایران و هند باستان ریشه‌های کهن و سوابق
دراز دارد، و به دورهای پیش از عهد ودائی می‌رسد.

لفظ «راجه» (rāja)، که در کهنترین آثار ودائی بمعنای «شاه»
است، از ریشه rāj-, rj- اشتقاق یافته، و به اصل IE. *rǵ-, *reg-
(= راست و مستقیم حرکت کردن)^۱ می‌پیوندد، و کلمات rex (= شاه)،
regula (= قاعده، قانون، نظام)، rectus (= راست) ... بزبان
لاتینی، و همه واژه‌های وابسته به این اصل در زبانهای اروپائی^۲، و نیز
واژه‌هایی چون rju (= راست، عادل)، rajiṣṭha (راست‌ترین)، rāṣṭra
(حکومت، شاهی) ... درسنسکریت، و کلماتی چون rāz-, rāz- (= نظم
دادن)، rāṣṭa (راست)، arš-, éréz- (= راست، راستی)، raziṣṭa

۱ - نکته‌ای که افلاطون در کتاب نوامیس (Laws 4. 716) از قول مرد
آتنی درباره خدا می‌گوید بامعنای این واژه تناسب کامل دارد: «خداوند، که
بنابریک روایت کهن، آغاز و میان و پایان عالم هستی را در دست دارد، بحکم ذات
خویش در جهت مستقیم بسوی تحقق بخشیدن به اراده خود پیش می‌رود».

۲ - چون direct, correct, rectitude, règle, droit, royal, roi, ...
...Richter, recht, right, rule

نگاه کنید به ماده reg- در

Dictionnaire des racines des langues Européennes, Librairie
Larousse, Paris, 1949.

(راستترین)، rāzan (= آئین^۱)، rāzar (= فرمان^۲، نیایش و آداب دینی^۳)، rāšna (= عدل، راستی^۴)، Rašnu و Arštāt (= ایزدان‌دادگری) در اوستائی، و *rad- (= نظم دادن)، radana (قانون، آئین)، rāsta (= راست)، arštā (= عدالت) در پارسی باستان^۵، همگی از آن اصل اشتقاق یافته‌اند؛ و چنانکه ملاحظه می‌شود، در مفهوم این واژه بسیار کهن، حق و عدالت و راستی، نظم و آئین و قانون، حکم و فرمان، و نیایش و آداب دینی، همه باهم در آمیخته است^۶.

در اینجا باید سخنی کوتاه درباره کلمه «پیشداد»، که عنوان نخستین سلسله شاهان ایران است، گفته شود. «پیشداد»، که لقب خاص هوشنگ (Haošyangha) نیز می‌باشد، در اوستا «پرداته» (para.dhāta) است، و از دو جزء ترکیب یافته: پیشوند قیدی para- = پیش، و اسم مفعول dhāta از فعل dhā- / dā- = نهادن. معنای این ترکیب، چنانکه بارتولومه اشاره کرده است (AiWb 854) چندان روشن نیست. مفسران اوستا بزبان پهلوی جزء دوم آن را بمعنای عدل و داد گرفته، و نویسندگان دورانهای اسلامی نیز در بیان مفهوم لفظ «پیشداد» از آنان پیروی کرده‌اند. در گزارش پهلوی و نندیداد (فرگرد ۲۰ پاره ۱) در تفسیر این کلمه آمده است: «پیشدادیان، چون هوشنگ، پیشدادی او این بود که داد خدائی (شاهی) نخست او روا کرد».

۱- به این معنی در سینه ۵۰ بند ۶

۲- به این معنی در سینه ۳۴ بند ۱۲

۳- د د د فروردین یشت، پاره ۱۵۷

۴- د د د سینه ۴۶ بند ۱۲

۵- برای این واژه‌های اوستائی و پارسی باستان به فرهنگ بارتولومه و به واژه‌نامه کتاب کنت رجوع کنید.

۶- این خاصیت هنوز در برخی از واژه‌هایی که از این اصل‌اند مشاهده می‌شود؛ چنانکه در زبان انگلیسی جدید کلمه rule هم بمعنی قاعده و قانون است، هم بمعنی فرمانروائی.

حمزه اصفهانی درباره هوشنگ گوید:

« اوشهنج فیشداد: هو اول ملوك الفرس، و معنى فيشداد،
اول حاكم، لانه اول من حكم فى الملك... و زعم الفرس
انه كان هو واخوه ويكرت نبیین.»
(تاریخ سنی ملوك الارض - ص ۳۱)

و مقدسی در «البدء والتاریخ» آورده است:

«ثم ملك هوشنگ پیش داد، ومعناه اول حاكم حكم بين الناس
و اول من دعا الناس الى عبادة الله...»
(ج ۳، ص ۹-۱۳۸)

مضمون این عبارات در برخی از کتابهای دیگر، چون «غرر اخبار
ملوك الفرس» ثعالبی^۱ و فارسنامه ابن بلخی و مجمل التواریخ والقصص
(که در بخشهای مربوط به تاریخ ایران باستان کلاً بر کتاب حمزه اصفهانی
مبتنی است) نیز تکرار می شود؛ و این از آنروست که در زبان پهلوی و
فارسی دری لفظ «داد» تقریباً همیشه بمعنی عدالت و قانون است، و در
آن روزگار مفهوم اصلی و لغوی آن (= نهاده) به خاطر نمی آمده است.
مترجمان جدید اوستا درباره معنای «پرداته» اتفاق نظر ندارند.
دارمستر در ترجمه اوستای خود این لفظ را بصورت اصلی نقل کرده،
و درباره مفهوم آن چیزی نمی گوید، و تنها در یکجا عبارتی را که ماز
و نندیداد پهلوی ذکر کرده ایم در پانویس می افزاید^۲.

گانگا در فرهنگ اوستای خود جزء دوم این ترکیب را بمعنی
قانون و آئین گرفته، و به پیروی از گزارش پهلوی، گوید که پیشداریان از

۱- ثعالبی درباره هوشنگ گوید: «... و وضع الاحکام والحدود وائر
العدل، و كان ملقباً به يدعى فيشداد، ومعناه بالفارسية اول من حكم بالعدل.»
(ص ۵ - طبع زوتنبرگ - پاریس ۱۹۰۰)

۲- Darmesteter, J., *Le Zend-Avesta*, II. p. 371, note 26.

آنروی بدین نام خوانده شدند که آئین شاهی را نخست آنان مجری داشتند.^۱

کریستن سن در ترجمه این لفظ سخنی دیگر دارد که از رأی پیشینیان و از دریافت اوستا شناسان دیگر جداست. وی dhāta را از فعل dhā-/dhā- بمعنی «آفریدن» مشتق دانسته، و paradhāta را «نخستین آفریده» (le premier crée) و «ازپیش آفریده» (pre-crée) ترجمه کرده است.^۲ لیکن بارتولومه (AiWb 854) معنای این کلمه را مجهول و توضیح گزارش پهلوی را دوز از وجه شمرده، و -para و dhā- اوستائی را با purah و dhā (= نهادن) هندی باستان برابر، و ترکیب paradhāta را از روی حدس و قیاس بمعنی «درپیش، یادرسر، قرار گرفته» می گیرد. با شرحی که تاکنون درباره جنبه دینیاری شاهی و اهمیت آن آورده ایم، و با آنچه از این پس درباره عنوان «کی» یا «کوی» (kavi) خواهیم گفت، گزافه نخواهد بود اگر paradhāta اوستائی را با purohita ودائی (که عنوان گروهی خاص از دینیاران هندباستان است) یکی بدانیم. میان این دو کلمه در لفظ و در معنا تفاوتی نیست، و هردو بمعنی «درپیش قرار گرفته» و «امام» یا «پیشوا» می باشند؛ زیرا که purah سنسکریت و Para- اوستائی هردو بمعنی «پیش» و «مقدم» اند، و hita چون dhāta اسم مفعول فعل dhā- = نهادن است.^۳

purohita در هند عنوان دینیارانی است که در دربار شاهان بر اجراء امور دینی و اداء قربانیا نظارت و پیشوائی داشتند، و چون «دستوران»

۱- Kanga, K. E., *A Complete Dictionary of The Avestan Language*, Bombay, 1900, p. 319.

۲- Christensen, A., *Les gestes des rois dans les traditions de l'Iran antique*, Paris, 1936, P. 20.

۳- purohitah pura enam dadhati (*Nirukta*, II. 12)

و « اندرز بدان » ایرانی، در فتواها و داوریه‌ها راهنمای شاهان بودند. گرچه در ریگ‌ودا و ادبیات دینی دوره‌های بعد هند این « دستوران » غالباً از طبقهٔ دینیاراند و به‌دربار شاهان تعلق دارند، لکن دربراهمنه‌ها و آثار پس از عهد ودائی چندتن از معروفترین آنان خود از شاهان و شهزادگان بشمار آمده، و یا دارای نسب و تبار شاهانه‌اند، چنانکه ویشوامیتره (Viśvāmitra)، که در ریگ‌ودا «دستور» سوداس (Sudās)، از شهریاران دودمان بهارته (Bharata)، میباشد در یکی ازبراهمنه‌ها از شاهان^۲، و در جای دیگر از شاهزادگان بشمار آمده^۳، و در ادبیات حماسی هند روایت شده است که وی در آغاز از شاهان بود و سپس برهمنی اختیار کرد^۴. چند تن از شاهان نیمه افسانه‌ای هند باستان، چون پریتیهی (Prithi) و پوروروس (Pururavas) و یاتی (Yayāti) و سیندهو کشیت (Sindhukṣit) و شونهشپه (Śunahṣepa) شهریار دینیار (rājarṣi) خوانده شده‌اند، و اینان چون تهمورث و هوشنگ و کیخسرو پیشوائی دینی و سالاری دنیائی را باهم برعهده داشته‌اند.

داستان دواپی (Devāpi)، دستوروراهنمای دینی شنتنو (Śantanu)،

۱- در روایات دینی زرتشتی نسب زرتشت به فریدون می‌رسد، و آذرکیوانیان نیز نژاد پیشوای خود را به گشتاسپ شاه و ازسوی مادر به انوشروان می‌رسانند.

۲- *Pancavimśa Brāh.* XXI. 12. 2, (cf. Macdonell and Keith, *Vedic Index*, II. 311-2).

۳- *Aitareya Brāh.* VII. 17. 6. 7; *Nirukta*, II. 25, (cf. Macdonell and Keith, *op. cit.* I. 281; II. 260-1, 311-2)

۴- Macdonell and Keith, *ibid.* II. 311.

۵- دربارهٔ این نامها نگاه کنید به

Macdonell and Keith, *Vedic Index*; Dowson, J., *A Classical Dictionary of Hindu Mythology*, London, 1950.

که در کهنترین شروح سرودهای ریگ ودا آمده است، در حقیقت چگونگی جدا شدن این دو خاصیت از یکدیگر، و تعلق یافتن آنها به دو طبقه دینیار و رزمیار را بیان می کند، و چون حاوی نکاتی است که با موضوع بحث مابستگی دارد به نقل آن می پردازیم^۱.

دوایی و شنتنو، پسران ریشتی شنه (Rṣtiṣena)،

دو برادر بودند، از دودمان کورو (Kuru). شنتنو، برادر کهنتر، بشاهی نشست. دوایی به ریاضت نفس (tapas) پرداخت. از آن پس دوازده سال درشاهی شنتنوخدا باران نفرستاد. برهمنان بدو گفتند: تو بیدادگری (adharma) کرده ای و برادر مهنتر را محروم داشته، خود بشاهی نشسته ای؛ از اینروست که خداوند در کشور تو باران نمی آورد. شنتنو خواست که دوایی را بشاهی بنشانند. دوایی بدو گفت: «دستور» (purohita) تو خواهم شد، و برای تو یزشن بجای خواهم آورد. سرود باران خواهی او چنین بود:

«دوایی، فرزند ریشتی شنه، شناسنده لطف خدایان، به آئین گزاری نشست، آبهای آسمانی را از بالا با باران به دریا فرود آورد،

چون دوایی، دستور شنتنو، به آئین گزاری برگزیده شد، و با نیاز آتش بر افروخت، برهسپتی بخشایشگر بدو کلامی داد، بگوش خدایان رسنده (devaśrutam) و باران آورنده (vr̥ṣṭivanim)»^۲.

در این داستان چند نکته شایسته توجه است: یکی آنکه شاهان و

۱- از نیروکته (Nirukta II. 10-12)، تألیف Yāska، پیرامون ۶۰۰ پیش از میلاد.

۲- قطعات آخر، بندهای ۵ و ۷ از سرود ۹۸ کتاب ۱۰ ریگ وداست، و سراسر این سرود به دوایی منسوب است.

شهبازدگان نیز «دستور» (purohita) و آئین‌گزار (hotar / zaotar) می‌توانستند بود؛ دیگر اینکه ریزش باران، که موجب رویش و افزایش گیاهان بارور، و مایه آبادانی ملک و فراوانی نعمت است، به دادورزی شاه، یعنی به خاصیت دیناری او، بستگی دارد؛ و سوم آنکه دینیاران و آئین‌گزاران اند که در خشکسالیها با دعاها و نیازهای خود ریزش باران را موجب می‌شوند و شهر و کشور را از تشنگی و ویرانی می‌رهانند. و اما در ایران باستان نیز شهبازدگان به دستوری شاهان برگزیده می‌شدند؛ زیرا بنا بر روایاتی که به فردوسی رسیده است، هوشنگ پیشداد در زمان شاهی تهمورث «دستور» او بود:

سیامک خجسته یکی پور داشت	که نزدنیا جای «دستور» داشت
گرانمایه را نام هوشنگ بود	تو گفתי همه هوش و فرهنگ بود

و اسفندیار، در وقت مرگ، فرزند خویش بهمن را، که دستور او بود، به رستم می‌سپارد:

کنون بهمن، این نامور پورمن	خردمند و بیدار «دستور» من
به مهر دل او را ز من در پذیر	همی هرچه گویم ز من یادگیر

و بهمن چون بشاهی نشست، پشوتن دستور او شد:

گرامی پشوتن که «دستور» بود	ز کشتن دلش سخت رنجور بود
----------------------------	--------------------------

دریشت‌های اوستا، شاهان پیشدادی و کیانی خود چون دینیاران با زور و برسم برای ایزدان قربانی می‌گزارند و با نیاز و نیایش پیروزی و کامیابی خویش را از آنان خواستار می‌شوند (نگاه کنید به آبان یشت، رام یشت، درواسپ یشت، اشی یشت)؛ و در شاهنامه فردوسی آمده است که کاووس و کیخسرو، با جامه سپید، که خاص دینیاران است (نگاه کنید به صفحات ۴۸ و ۴۹)، به آتشکده رفتند و در پیش آتش مقدس به نیایش پرداختند:

بدو گفت ما همچنين بادو اسپ	بتازيم تا خان آذرگشسپ
سروتن بشوئيم باها و دست	چنان چون بود مرديزدان پرست
به زاری اباکردگار جهان	به زمزم كنيم آفرين نھان
بباشيم در پيش آذر بپای	مگرپاك يزدان بود رهنمای...
برفتند با جامه‌های سپید	پر از ترس دل يك يك پراميد

در سنگنگاره‌های عهد‌هخامنشی، شاه خود چون زوت (zaotar) در برابر آتش ایستاده و به آئین‌گزاری مشغول است. این شاهان خود را برگزیدگان خاص و نمایندگان مستقیم خدا در روی زمین می‌دانستند، و در نوشته‌هایی که از آنان برجای مانده است، پیوند شاه با اورمزدا چنان نزدیک و مستحکم است که هیچ عامل دیگری میان آن‌دو واسطه و رابط نمی‌تواند بود.

در نظر مردم ایران باستان نیز ریزش باران و فراخی نعمت و آبادی شهر و کشور به عدالت و دینداری شاه وابسته است؛ و در دینکرت (DkM 109) شاه عادل آورنده باران (vārān kartār) خوانده شده^۱، و در شاهنامه فردوسی فریدون خود به باران تشبیه شده است:

جهانجوی با فرجمشید بود	بکردار تابنده خورشید بود
جهان را چوباران بیایستگی	روان را چو دانش بشایستگی

و در روزگاری که بزرگان ایران از کاووس آزرده خاطر بودند و تازشهای افراسیاب ایران را به ویرانی کشیده بود،

ز باران هوا خشك شدهفت سال	دگر گونه شد رنگ و برگشت حال
شد ازرنج و تنگی جهان پرنیاز	برآمد براین روزگاری دراز

در این هنگام گودرز شبی خوابی می‌بیند و از آن با گئو چنین سخن می‌گوید:

۱-Cf. Widengren, *Les religions*, 75, 349-50.

بفرمان یزدان خجسته سروش	مراروی بنمود در خواب دوش
نشسته بر ابری پراز باد و نم	بشستی جهان را سراسر ز غم
مرادید، گفت اینهمه غم چراست؟	جهانی پراز کین و بی نم چراست؟
ازایرا که بی فر و برز است شاه	ندارد همه راه شاهان نگاه

در ادبیات دینی هند، چنانکه دیدیم، آئین گزاردن و نیاز بردن برای ریزش باران در خشکسالی، کاری است که خاص دینیاران است، و پیشوای دینی شاه (purohita) بدان اقدام می کند؛ لکن در ایران این کار بر عهده شخص شاه بوده، و او خود، چون دینیاران، در برابر آتش مقدس به اجراء آداب می پرداخته، و برای نزول باران دست به دعا بر می داشته است. از اینروست که شاه را آورنده باران (vārān kartār) می خوانده اند؛ و در بندهشن (فصل ۳۳ پاره ۶) آمده است که:

چون منوچهر در گذشت، افراسیاب دگر باره باز آمد، و در ایرانشهر آشوب و ویرانی بسیار کرد، و باران از ایرانشهر بازداشت، تا آنکه زو، پسر تهماسپ، آمد و افراسیاب را براند و باران آورد (vārān kart)، که آن را « باران نو » خواندند.

در روایتی که ابوریحان بیرونی درباره فیروز شاه ساسانی نقل کرده است (آثار الباقیه، چاپ لایپزیک، صفحات ۹ - ۲۲۸) به این نکته اشاره صریح می رود. وی گوید که:

در زمان شاهی فیروز، نیای انوشروان، هیچ باران نیامد، و مردمان در ایرانشهر به خشکسالی افتادند. فیروز در آن سالها خراج از آنان برداشت، و درهای خزاین خویش را بگشاد، و از اموال آتشکده ها وام گرفت و با آن مردم ایرانشهر یاری کرد، و با رعیت چون پسر مهر بانی نمود، چنانکه در آن روزگار کسی از گرسنگی تباہ نشد.

پس فیروز به آتشکده‌ای که در فارس بود، و آذر خوراء نامیده می‌شد، رفته نماز گزارد و سجده کرد، و از خداوندخواست که آن بلارا از مردمان دور گرداند. آنگاه به جایگاه آتش برآمد، و پرستاران و هیربدان را در آنجا در پیش آتش ایستاده دید. اینان بدو، چنانکه شاهان رادر خوراست، درود و آفرین نگفتند، و او را از ایشان کدورتی در خاطر پدید آمد. فیروز به آتش روی کرد و دستها و بازوان خویش را برگرد شعله حلقه کرد و سه بار آن را در آغوش گرفت، چنانکه دودوست چون بهم رسند یکدیگر را در آغوش گیرند؛ و آتش به ریش او رسید و آن را نسوخت.^۱ سپس فیروز گفت: ای خداوند من، که نامهای تو فرخنده باد، اگر از بهر من و بسبب بدی سیرت من است که باران نمی‌آید، پس بر من آشکار گردان تا کناره گیرم؛ و اگر جز این است، پس بلا را بگردان و بر من و بر جهانیان حقیقت را روشن بنما، و با باران بر آنان کرم کن... سپس از شهر آذر خوراء بیرون رفت و بسوی شهردارا روی نهاد، و چون بجائی که امروز روستای «کام فیروز» در فارس است... رسید، ابری برخاست و باران فراوان ریختن گرفت، چنانکه مانند آن هرگز ندیده بودند...

در این داستان، چنانکه ملاحظه می‌شود، شاه خود به آتشکده می‌رود و چون دینیاران، به آئین خاص و بانماز و نیایش، خواستار باران می‌شود؛ لکن در داستانی که از شرح سرودهای ریگ‌ودا نقل شد، دیدیدیم که این کار و اجراء آداب آن بر عهده پیشوای دینی شاه (purohita) قرار داشت و شاه خود از آن عاجز بود؛ زیرا داد و آئین الهی را نگه نداشته و حق برادر مهتر را غصب کرده بود.

۱- اینکه شاه آتش را در آغوش می‌گیرد و از آن نمی‌سوزد، از آن روست که به اعتقاد ایرانیان روزگار کهن، شاه عادل و دیندار و درستکار دارای خوره کیانی است (که آتش فروزان است - مهریشت ۱۲۷)، و خود، چون آتش، تجسم aša و دارای خاصیت آتش است و از آن گزند نمی‌بیند (نگاه کنید به آنچه پیش از این درباره رابطه خوره با آتش و aša گفته شد).

نکته دیگر که بر اهمیت جنبه دینیاری شاهان ایرانی دلالت دارد، ویکی بودن paradhāta اوستائی و purohita ودائی را تأیید می کند، عنوان شاهان کیانی است. لفظ «کی» که بانام این شاهان - از کیباد تا کی ویشناسپ - همراه است همان «کوی» (kavi) اوستائی و ودائی است، که در اصل بمعنی «بصیر» و «فرزانه» و «شاعر» است، و از ریشه kū-/kav- = دیدن، اشتقاق یافته است.^۱

۱- *kew-/skew- > Grk. koeō; Lat. cavēre (cautio, cautus...); Grk. skopos; OTeut. skau; OEngl. sceawian, Engl. show; Ger. schauen...

سرایندگان سرودهای ودائی فرزانهانی بودند که حقایق را با چشم دل

می دیدند،

«The Veda is considered to be eternal, neither composed by any human authority nor created by a divinity, whose only task has been to formulate it in such a way that gifted and inspired men of prehistoric times, the ṛṣis, could receive and understand, or more properly, could 'see' this eternal truth 'intuitively', that is to say, without the intermediary of normal sense perception» (Gonda, *Change and Continuity in Indian Religion*, p. 7).

شایسته یادآوری است که دو واژه «ودا» (Veda) و «اوستا» (Avesta) هر دو از فعل vaēd-/vid-، که در اصل (*weid-) بمعنی «دیدن» است، اشتقاق یافته اند.

(برای آگاهی از واژه‌هایی که در زبانهای اروپائی از این اصل اندنگاه کنید به ماده weid- در *Dictionnaire des racines des langues Européennes*)
مردم هند واهارا «شروتی» (= śruti = سماعی) می خوانند، زیرا که به اعتقاد آنان کلام الهی بر فرزندگان روزگار قدیم وحی و الهام شده است.
و نیز آنچه در نزد مابه «حکمت» و «فلسفه» معروف است، در هند «درشنه» (= darśana = بینش) خوانده می شود، که از فعل dṛṣ- بمعنی دیدن، مشتق است.
در اوینیشد برهد آرنیکه (Bṛih. Up. II. 4.5) آمده است:

در ریگ‌ودا، سرایندهٔ سرود ۱۶۴ از کتاب اول، از فرزندگان

(kavīn) دانا دربارهٔ اسرار عالم وجود پرسش می‌کند:

«من نادان، که هیچ نمی‌دانم، از فرزندگان دانا می‌پرسم از

بهردانستن، کیست آن یگانه، که بصورت نازاده، این شش

بخش جهان را جدا نگه داشته است؟»

acikivān cikituṣaścid atra kavīn prcchāmi
vidmane na vidvān |

vi yas tastambha ṣaḍ imā rajāṁsi ajasya rupe
kim api svid ekam (I. 164. 6)

و در سرود ۱۴ از کتاب دهم، «کویها» با کلام مقدس خدایان را می‌خوانند:

«کلام مقدسی که کویها می‌خوانند (ای‌یمه Yama)، باید که

تورا به اینجا بیاورد»

ā tvā mantrāḥ kaviśastā vahantu (X. 14. 4)

→ «ای عزیز، آتمن را باید دید، باید شنید...»

ātmā vā' are draṣṭavyaḥ śrotavyaḥ...

و نگاه کنید به پانویس صفحه ۶۱.

این معنا یادآور حدیثی است که از رسول اکرم روایت شده است:

«اللهم ارنی حقایق الاشیاء کما هی»، و در داستان ملاقات بوعلی سینا با ابوسعید ابی‌الخیر آمده است که آن دوه‌سه‌شماروز بایکدیگر در خلوت بودند و سخن می‌گفتند... بعد از سه‌شماروز خواجه بوعلی برفت. . . شاگردان از خواجه بوعلی پرسیدند که شیخ را چگونه یافتی؟ گفت: هر چه من می‌دانم او می‌بیند. و متصوفه و مریدان شیخ... از شیخ سؤال کردند که ای شیخ، بوعلی را چون یافتی؟ گفت هر چه ما می‌بینیم او می‌دادند، (اسرارالتوحید).

در مثنوی جلال‌الدین رومی آمده است:

هر که در خلوت به بیش یافت راه او ز دانشها نجوید دستگاه
و هم او گوید:

جان شو و از راه جان‌جان را شناس یار بیش شو، نه فرزند قیاس
در آثار عرفاء ایران و حکماء اشراقی اشارات فراوان به این نکته رفته است، و در اینجا پیش از این مجال سخن نیست. از گفته‌های افلاطون در این باره نیز عباراتی در صفحات ۶۰ تا ۶۲ نقل کرده‌ایم، به آنجا نگاه کنید.

و در سرود ۱۲۹ از کتاب دهم (Nāsadīya) که سخن از آغاز هستی و تکوین عالم است، چنین آمده است:

«کویها با اندیشه در دل خویش جستجو کرده، پیوند هستی
را در نیستی یافتند»

sato bandhum asati niravindan hṛdi pratīṣyā
kavayo manīṣā (X. 129. 4)

درباره معنای این کلمه در ادبیات ودائی جای تردید نیست^۱، و اطلاق آن در ایران بر طبقه‌ای از فرمانروایان، چنانکه کای‌بار و ویدن‌گرن نیز اشاره کرده‌اند^۲، دلیل بر آنست که این شهریاران خود دینیار (prêtre-roi/king-priest) بوده، و پیشوائی دینی و فرمانروائی دنیائی را باهم داشته‌اند.

در اوستا کلمه «کوی» غالباً، چنانکه گفته شد، عنوان شاهان سلسله کیانی است، که کی‌ویشتاسپ، شاه پشتیبان زرتشت نیز از آنان است؛ و اینکه در ادبیات دینی ایرانی از این شاهان به نیکی یاد می‌شود، از آنروست که پیش از عهد رسالت زرتشت فرمانروائی داشتند، و در دوران خویش به داد و دین و باتأیید ایزدی حکومت می‌کردند، و آسیب و گزند دشمنان و ستمکاران را از مردم ایران دور می‌داشتند. لکن پس از آنکه زرتشت ظهور کرد و دین مزدائی خود را بر ویشتاسپ شاه عرضه کرد و او را پیرو آئین خود ساخت، کویهای دیگر و کرپنان، که یاران دینی آنان بودند، بآیین آورو بدشمنی برخاستند و به آزار او و پیروانش

۱- Cf. Renou, L., «Etudes vediques, quelques termes du Rgveda» in *Journal Asiatique*, 1952, pp. 181-3;

Bhawe, S. S., *The Soma Hymns*, III. 50-1.

۲- Barr, K., *Avesta*, 24; Widengren, *Les religions*, 44, 82.

پرداختند^۱. از اینروست که در کتب دینی زرتشتی کویهای همزمان زرتشت دیوپرست و تباہکار، و از دشمنان مزداپرستی بشمار آمده‌اند. اما بهر حال، دو کلمه «پیشداد» (paradhāta) و «کی» (kavi)، که عنوان شاهان دوسلسله نخستین از دودمانهای شاهی ایران بوده‌اند، هر دو در اصل عنوانهای دینی بوده، و چنانکه در ادبیات و دایمی آشکار است، به دینیاران و فرزندگان و الهامگیران روزگار باستان اختصاص داشته‌اند؛ و بی‌سبب نیست که در ادبیات ایرانی این شاهان از پیغمبران بشمار آمده‌اند، و هنوز در این سرزمین از حکمت «خسروانی»، که هوشنگ و فریدون و کیخسرو نخستین نمایندگان آنانند، سخن می‌رود.

از آنچه گذشت روشن می‌گردد که مقام شاهی در ایران باستان دارای دو جنبه یا دو خاصیت معین بوده است: «دینیاری» و «شهریاری» یا «حکمت» و «حکومت»، که یکی فضیلت‌هایی چون عدالت و دینداری دانائی را شامل می‌شود، و دیگری کیفیاتی چون قدرت و دلیری و نیرومندی را در بر می‌گیرد.

گفته شد که بنظر دومزیل در ادیان آریائی عالم خدایان تصویری است از وضع اجتماعی و نظام طبقاتی مردم، و فضایل و خاصیت‌های هر طبقه در ایزدانی که به‌ازاء همان طبقه‌اند انعکاس می‌یابد. بنابراین، از آنروی که شاه نمودار و نماینده خدا در این جهان است، اهوره‌مزدا نیز باید دارای همان دو گونه کیفیاتی که از آن سخن گفته شد تصور شود.

۱- در سرودهای زرتشت چندین بار به‌کینه‌توزیهای این کویها و کرپنان، که در آداب دینی خود به‌کشتارچاندانان و نوشیدن هومه مستی‌آور می‌پرداختند، اشاره رفته است. در شرح احوال زرتشت، بدانسان که در نوشته‌های پهلوی آمده است، از خصوصیت این گروه با پیامبر مزداپرست به تفصیل بیشتر سخن گفته شده. موله این داستانها را در کتاب خود گردآورده است؛

نام « اهوره مزده » خود از دو جزء ترکیب یافته است:

ahura و mazdāh، که اولی بمعنی سرور و سالار و فرمانرواست، و دومی بمعنی دانا و حکیم است.^۱ در بخشهای کهنتر اوستا این دو واژه غالباً جدا از هم آمده اند^۲، و گاهی بخوبی روشن است که بردو مفهوم معین دلالت دارند؛ چنانکه مثلاً در یسنة ۲۷ پاره ۱۳ (دعای اهوره تور)، زرتشت کارهای «وهومنی» را برای «مزده» بجایمی آورد، و «شهریاری» را برای «اهوره»:

۱- نگاه کنید به فرهنگ بارتولومه (*AiWb*, cols. 293, 1162-64)

و واژه نامه کتاب کنت *Old Persian*, pp. 164-5

در اوستا کلمه ahura گاه مطلقاً بمعنی امیر و فرمانرواست،

«تورا (ای اناهیتا) باید که فرمانروایان (ahurānghō) دلیر، شهریاران

و شهریارزادگان پرستش کنند» (آبان یشت، پاره ۸۵)

« (بهرام = پیروزی) که امیران (ahurānghō) خواستار آنند،

امیرزادگان (āhūiryānghō) خواستار آنند، خسروان خواستار آنند،

(بهرام یشت، پاره ۳۹)

۲- در گائهای زرتشت این دو جزء بصورت دو کلمه جداگانه، و غالباً با يك يا چند کلمه یا عبارت فاصله، جدا از هم آمده اند، و در بیشتر موارد «مزده» بر «اهوره» مقدم است. در بخشهایی که بدوران بعد از زمان گائها تعلق دارند، چون یسنه ها و یشتهای کهن، هر دو جزء بیکدیگر نزدیک شده، بصورت «مزده - اهوره» یا «اهوره - مزده»، بیفاصله و در پی هم می آیند، و بالاخره در متون جدید اوستائی صورت «اهوره مزده» تثبیت می شود، و جز بندرت و در عباراتی که از متنهاي کهنتر نقل شده اند، صورت «مزده - اهوره» بنظر نمی رسد؛ لکن در اوستا این دو جزء هرگز بصورت يك ترکیب مزجی واحد (samāsa) در نمی آیند. اما در سنگنبشته های دوران هخامنشی نام «اورمزده» (Auramazdāh) يك لفظ واحد است و جز در يك مورد (XPC 10) همیشه تصریف در آخر آن واقع می شود؛ و در نوشته های یونانیان معاصر شاهان هخامنشی نیز «اورمسدس» (Oromasdes) نمودار همان صورت متعارف و تثبیت شده ای است که نام اورمزدا در آن زمان بخود گرفته بود. تحول صورت این نام، از کیفیتی که در کهنترین بخشهای اوستا دارد تا شکل نهائی آن در کتیبه های هخامنشی و آثار یونانی، باید بتدریج و در طی چند قرن روی داده باشد، و این خود دلیلی است روشن بر قدمت زمان زرتشت و سرودهای او.

چنانکه فرمانروای (ahū) برگزیده است، از روی آئین الهی،
پیشوای دینی (ratu) برگزیده نیز (اوست)، بجای آورنده
کارهای و هومنه در جهان برای مزدا، و شهریاری برای
اهوره، که وی را به شبانی درویشان گماشته است.^۱

yathā ahū vairyō athā ratuš ašātčrī hacā
vañghêuš dazdā mananghō šyaothanānām anghêuš mazdāi
xšathrēmčā ahurāi ā yim drigubyō dadaṭ vāstārēm

کای بار که این تفاوت را نیک دریافته است، در باره آن چنین

می گوید:

در گائدها، «اهوره» و «مزداه» همیشه یکسان و بی تفاوت بکار
نرفته اند. در اعتراف زرتشتی، یسنه ۲۷ پاره ۱۳، زرتشت
کارهای و هومنه را از آن مزداه، و شهریاری را از آن اهوره
می شمارد. مزداه خدای بزرگ است، که مقدرات عالم هستی
را می داند و سعادت و آسایش مردمی دامدار و کشاورز را
حراست می کند؛ لکن اهوره سالار و سروری است که بر آن
جامعه فرمانروائی دارد. ... مزداه باید بمعنی «آنکه مراقب
و مواظب امورات» گرفته شود، و این صفتی است خاص
اهوره توانای بر همه چیز، که هشیاران بهر همه امور عالم
نظارت دارد و هر چیز را می بیند و نگاه می دارد.^۲

۱ - «کارهای و هومنه در جهان» کنایه از وظایف دینیاری است، و «شهریاری»
اشاره به فرمانروائی و سالاری دنیائی. باید یاد آور شویم که در روایات دینی
زرتشتی، زرتشت است که در این جهان هم «رتو» یا پیشوای دینی است، و هم «اهو»
یا فرمانروای دنیائی، و پس از او تا دوران سوشیانتها، در هر دوره جانشین وی
(زرتشتروتمه Zarathuštrō.tema) دارای این خاصیت خواهد بود.
در اینجا مجال آن نیست که از اختلافات میان روایات دینی زرتشتی و
آرمانها و سنتهای ملی، که از روزگاران پیش از عهد زرتشت سرچشمه می گیرند،
گفتگو کنیم (نگاه کنید به پانویس صفحه ۱۳۴). شایسته است که این موضوع بشیاء
مهم و اساسی، که در تاریخ فرهنگی و اجتماعی ایران تأثیرات شگرف داشته
است، جداگانه و بتفصیل مورد تحقیق و بررسی قرار گیرد.

Barr, K., *Avesta*, 208, -۲

بنقل از ترجمه دوشن کیمن در *The Western Response*, 55-6.

برای تأیید این نظر در اوستا شواهد بسیاری توان یافت. عبارت زیر که از مهریشت، پاره ۶۷، نقل می‌شود، نشان می‌دهد که اجزای دو گانه نام «اهوره مزدا» دارای دو مفهوم جداگانه‌اند:

(میشره) که با گردونه مینوئی ساخت،
بلند چرخ، پرواز می‌کند...
با خوره مزدا آفریده،
با پیروزی اهوره داده.

yō vāša mainyu hām.tāšta
bérézi.čaxra fravazaitē...
xvarənaŋhača mazdadhāta
véreθhragnasča ahuradhāta

و در اوستا اهوره مزدا هم «اهو» (ahū) است، هم «رتو» (ratu)،
یعنی هم سالار و فرمانرواست، هم دادور و پیشوای دینی :

اینک آن بزرگتر از همه را، که اهوره مزداست، « اهو » و
« رتو » قرار دهیم.

āaṭ idha dim vīspanām mazištēm
dadhémahi ahūmča ratūmča
yim ahurēm mazdāin (Yasna 27. 1)

(و نیز در ویسپرد، کرده ۲، پاره ۴، و کرده ۱۱، پاره ۱۲، و در
هرمزد یشت، پاره ۳۲).

نام‌هایی که اهوره مزدا در هرمزدیشت برای خویش می‌شمارد،
این دو جنبه ذات او را آشکار می‌گردانند. وی در این یشت هم خرد
(xratuš) و خردمند (xratumā)، حکمت (čisti) و حکیم (čistvā)،
براستی پیوسته (ašava) و براستی پیوسته‌ترین (ašavastēma)، دینیار
(āthrava) و دینیارترین (āthravastēma) نام دارد، و هم شهریار ستوده

(nāmō xšathrō) و دارنده ستوده ترین شهر یاری (nāmō xšathryōtéma)،
شاهوار (xšathrya) و شاهوارترین (xšathryōtéma) خوانده می شود.



دو گونه شاهی

از آنچه گذشت روشن می‌گردد که در معتقدات مردم ایران باستان، شاهی خوب و بآیین و دادگرانه مقامی بوده است که فضیلت‌های بایسته آن به کمالات الهی شباهت و نزدیکی تام داشته؛ و شاه راستین و شایسته، که برگزیده خدا^۱ و نزدیکترین کس به او شناخته می‌شده است^۲، بایستی مظهر صفات خداوند و نماینده اراده او در روی زمین باشد. چنین شاهی هر چه کند بخواست و تأیید الهی است، و شاهی در حقیقت سلطنت خدا در این جهان است.

اما، از سوی دیگر، اگر کسی بناحق بر این مسند تکیه زند، و داد و آیین الهی را نگاه ندارد، و ظلم و ستم بر مردم روا دارد، کارگزار نیروهای اهریمنی خواهد بود و جهان را به تباهی خواهد کشید، و خود چون ضحاک و افراسیاب (و چون همه کسانی که در شاهی داریوش آشوب برپا کرده بودند) به بدفرجامی خواهد افتاد.

۱- نگاه کنید به قطعه‌ای که از سنگنبشته داریوش درشوش، در صفحه ۱۳ نقل شده است (DS f, 15-17).

۲- نگاه کنید به قطعه‌ای که از سنگنبشته داریوش درشوش، در صفحه ۱۳ نقل شده است (DSk, 4).

پس، همچنانکه در جهان هستی نیروهای اهورایی و اهریمنی با هم در کشاکش اند، در جامعه انسانی نیز «شاه بد» (dušēxšathra اوستایی، dušxvatāy پهلوی) و «شاه خوب» (huxšathra اوستایی، huxvatāy پهلوی) در برابر هم قرار می گیرند. این يك، بهترین آفریدگان اهورایی و نزدیکترین کس به خدا است، و حافظ نظم و آیین، و عامل خیر و سعادت و آبادانی است؛ و آن دیگر، برگزیده ترین موجودات و نزدیکترین کس به اهریمن، و مایه آشوب و فساد و شر و گناه است. در نوشته های ایرانی این دو گونه خاصیت نه تنها درشاهی جمشید و فریدون و کیخسرو، و ستمگریهای ضحاک و افراسیاب جلوه گر است، بلکه در کارهای بزرگی که داریوش به خواست و یاری اورمзда انجام داده است، و در آشوبگریهایی که پیروان «دروغ» در کشور او می کنند نیز بروشنی نمایان می گردد. در ادبیات پهلوی به تضاد میان «شاهی خوب» و «شاهی بد» بارها اشاره رفته است؛ چنانکه در دینکرت (DkM 401. 3-5) شاهی خوب مظهر سپندمینو، و شاهی بد نماینده اهریمن دانسته شده^۱، و در جای دیگر (DkM 37. 4) این دو گونه فرمانروایی بدینسان از یکدیگر جدا شده اند:

«پایه های شاهی، دانائی و راستی و نیکی است، و زمان آن زمان ایزد است، و نشان آن گسترش داد اندر جهان، و آبادانی و آسانی و دانایی و راستی و نیکی است، و بلندی یافتن دانایان و راستان و نیکان دیگر که بزرگی را درخور اند.... و ناچیز شدن آنانکه پستی را سزاوارند؛ و فراخی و خوشی برای مردم بسیار، و نیک دانستن پادشاهی که از شاهی او سپندمینو جهان را فراگیرد...»

پایه های شاهی بد، نادانی و دروغزنی و زشتکاری است، و زمان آن زمان دیوان است؛ نشان آن آلودگی

۱- Cf. Duchesne-Guillemin, *Symbols and Values in Zoroastrianism*, New York, 1966, P. 147.

جهان به بیدادگری است، و دشواری و ویرانی و نادانی و دروغزنی؛ و بلندی یافتن نادانان و دروغزان، و ناچیز شدن آنانکه بزرگی را سزاوارند، و بزرگ شدن آنانکه پستی را درخوراند؛ تنگی و سختی برای مردم بسیار؛ خوب شمردن جباری که از نادانی و فرمانروایی بیدادگرانه او اهریمن بر جهان چیره گردد».

وباز در جای دیگر (DkM 320. 11-18) چنین آمده است:

«چون شاهی به شاه خوب سپرده شود، فرجام آن رامش و آسایشی است که از آن شاهی خوب پدید آید، و رستگاری و شکوهمندی و ابسته بدان؛ و نیکوکاری به جهانیان از روی داد، چنانکه در شاهی جم بود.

و چون شاهی به شاه بد سپرده شود، فرجام آن گزند و آسیبی است که از آن شاهی بد پدید آید. و گناه و پشیمانی آن، و آزار رسیدن به جهانیان از بیداد، چنانکه در روزگار ضحاک بود، بدانسان که در دین آشکار است».

در شاهنامه فردوسی نیز دیده می شود که هرگاه که فرمانروایی ظالم و خودکامه به شاهی می رسد، نیروهای اهریمنی بر کشور چیره می گردند، و ویرانی و خشکسالی و جور و ستم همه جا را فرا می گیرد؛ و چون شهریاری دادگر و دیندار و شایسته بر تخت می نشیند کشور روی به آبادانی می نهد، جهان «تازه» و «نو» و «پراز چشمه و باغ و آب روان» می شود، و زمانه «بی اندوه» و «جوان»، و روی گیتی «چون بهشت» می گردد.^۱ چون شهریار ظالم بر کشور چیره شود، همه آیینهای جهان آشفته می گردد:

ز بیدادی شهریار جهان	همه نیکوییها شود درنهان
نزاید بهنگام در دشت گور	شود بچه باز را دیده کور

۱- نگاه کنید به آنچه پیش از این (در صفحات ۱۰۷ تا ۱۱۱) درباره دادگری شاه و ارتباط آن با ریزش باران و آبادانی کشور گفته شد.

ببرد ز پستان نخجیر شیر	شود آب در چشمه خویش قیر
شود در جهان چشمه آب خشک	ندارد بنافه درون هوی مشک
ز کژی گریزان شود راستی	پدید آید ازهر سویی کاستی
	(داستان سیاوش)

و هنگامی که شاه دادگر و دیندار فرمانروایی یابد، جهان «چون بهشت»، «بآیین» و «آراسته» و «پراز داد و آگنده از خواسته» می گردد، و «تخمه ها» «زالودگی پاک» می شود.

یکی از داستانهایی که درباره بهرام گور روایت شده و در شاهنامه فردوسی بنظم درآمده است، این معنا را بصورتی دلکش نمایش می دهد: بهرام وقتی در شکارگاه از یاران خود جدا ماند و در جستجوی جایی برای آسایش، «به خواب و به آب آرزومند»، به خانه پالیزبانی فرود آمد. زن پالیزبان، بی آنکه شاه را بشناسد، تا آنجا که در توانایی او بود، از شرایط خدمت و برزگداشت میهمان هیچ فرونگذاشت، و آداب میزبانی را چنانکه شایسته بود بجای آورد. اما شب هنگام، بهرام از سخنانی که زن پالیزبان درباره شاه گفته بود، آزرده خاطر گشت، و بر آن شد که یکچند راه بیدادگری درپیش گیرد، و مردمانی را که از دادگری او گستاخ شده بودند گوشمال دهد:

بدل گفت پس شاه یزدانشناس	که از دادگر کس ندارد هراس
درشتی کنم زین سپس روزچند	که پیداشود مهروداد از گزند
بدین تیره اندیشه پیچان، نخفت	همه شب دلش باستم بود جفت

چون روز شد، میزبانان خواستند که برای میهمان خود خوراکی مهیا سازند. مرد پالیزبان به چراگاه رفت و

بیاورد گاو از چراگاه خویش	فراوان گیا برد و بنهاد پیش
به پستانش بردست مالید و گفت	بنام خداوند بی یار و جفت

تهی دید پستان گاوش ز شیر	دل میزبان جوان گشت پیر
چنین گفت باشوی کای کندخدا	دل شاه گفتی دگر شد به‌رای
ستمکاره شد شهریار جهان	دلش دوش پیچان شد اندر نهان
.....	
ز گردون نتابد بیایست ماه	چو بیدادگر شد جهاندار شاه
به‌پستانها در، شود شیر خشک	نبوید به‌نافه درون نیز مشک
زنا و ریا آشکارا شود	دل نرم چون سنگ خارا شود
بدشت اندرون گرگ‌مردم خورد	خردمند بگریزد از بی‌خرد
شود خایه در زیر مرغان تباہ	هر آنکه که بیدادگر گشت شاه
چراگاه این گاو کمتر نبود	هم آبشخورش نیز بتر نبود
به‌پستان چنین خشک شد شیر اوی	دگر گونه شد رنگ چون قیر اوی

بهرام چون این حال مشاهده کرد و تأثیر اندیشه‌ای را که بردلش گذشته بود بدید، شرمنده و پشیمان شد، و به‌درگاه یزدان پوزش آورد، و عهد کرد که هرگز از داد و آیین روی نتابد:

زن فرخ و پاک و یزدانپرست	دگر باره برگاو مالید دست
بنام خداوند، زد دست و گفت	که بیرون گذاری تو شیراز نهفت
ز پستان گاوش بیارید شیر	زن میزبان گفت کای دستگیر
تو بیداد را کرده‌ای دادگر	و گرنه نبودی ورا این هنر
وزان پس چنین گفت با کندخدا	که بیداد را داد شد باز جای ^۱

همه آیینهایی که جمشید بنیاد نهاده بود، در دوران تسلط ضحاک یکسر روی به‌تباہی نهاد و نظام جامعه پریشان گشت، اما چون فریدون به‌شاهی رسید

زمانه بی‌اندوه گشت از بدی	گرفتند هر کس ره ایزدی ...
بیاراست گیتی بسان بهشت	بجای گیا، سرو و گلبن بکشت

۱- نگاه کنید به آنچه از «الواح عمادی» شیخ اشراق در پانویس صفحه ۹۴ نقل شد،

«... و در عصر او (فریدون) نشو نبات و حیوان تمام و کامل شد...»

و نظام جامعه و خویشکاری هر طبقه را از نو برقرار ساخت:

سپاهی نباید که با پیشه‌ور	به یک روی جویند هردو هنر
یکی کارو زر و یکی گرزدار	سزاوار هر کس پدید است کار
چو این کار آن جوید، آن کار این	پراشوب گردد سراسر زمین ^۱

ادامه اینگونه افکار را در دوره‌های بعد از زمان فردوسی نیز گاهی در آثار سخن‌سرایان ایرانی می‌توان بازشناخت. نظامی گنجوی در «هفت پیکر» از نظم و آیین تازه‌ای که پس از شاهی یافتن بهرام در کشور برقرار شد چنین سخن می‌گوید:

رسم انصاف در جهان آورد	عدل را سر بر آسمان آورد...
قفل غم را درش کلید آمد	کامد او، فرخی پدید آمد
کار عالم ز نو گرفت نوا	بر نفسها گشاده گشت هوا
گاو نازاده گشت زاینده	آب در جویها فزاینده
میوه‌ها بر درخت بار گرفت	سکه‌ها بر درم قرار گرفت
حل و عقد جهان بدو شد راست	دو هوایی ز مملکت برخاست

(هفت پیکر - طبع وحید، صفحه ۱۰۱)

بر تخت‌نشستن شاه عادل در حقیقت غلبه arta/aša بر «دروغ»،

۱ - مقایسه کنید با عقیده افلاطون درباره نظام اجتماعی، چنانکه در صفحه ۵۰ بدان اشاره کرده‌ایم؛ و نیز با مطالبی که از اوستا و از بهکودگیتا در صفحات ۵۱ و ۵۲ نقل شده است.

در راماینه (*Rāmāyana* VII. 76) آمده است که در دوران فرمانروایی رامای (هفتمین «اوتار» ویشنو، و تجسم ذات الهی)، مردمان عمر دراز داشتند و کودکان نمی‌مردند، و هیچکس مرگ فرزندان خود را نمی‌دید. روزی برهمنی که فرزندش مرده بود به حضور رامای آمد و جنازه کودک خود را در پیش وی نهاد و فریاد برآورد که اگر در شاهی تو آیین شکنی نمی‌شد چنین واقعه‌ای روی نمی‌نمود رامای دستور داد و برهمنان را طلبید و فرمان داد تا علت این امر را جستجو کنند پس از تحقیق معلوم شد که مردی از طبقه چهارم (پست‌ترین طبقه - شودره) اعمال برهمنان و دینیاران را، که طبقه نخستین‌اند، در پیش گرفته و به عبادت و ریاضت که خاص برهمنان است قیام نموده، و با این کار نظام و آیین مقدس (dharma) را آشفته ساخته است.

و نور بر ظلمت است. بگفته فردوسی، طوس در سرزمین توران، چون شبی
سر بر بالین نهاد:

چنان دید روشن روانش به خواب	که رخشنده شمعی برآمد ز آب
بر شمع رخشان یکی تخت عاج	سیاوش بر آن تخت با فر و تاج
لبان پر زخنده زبان چربگوی	سوی طوس کردی چو خورشید روی

و فردوسی خود در ستایش سلطان محمود گوید که:

بر اندیشه شهریار زمین	بخفتم شبی لب پر از آفرین
چنان دید روشن روانم به خواب	که رخشنده شمعی برآمد ز آب
همه روی گیتی شب لاژورد	از آن شمع گشتی چو یاقوت زرد
در ودشت برسان دیبا شدی	یکی تخت پیروزه پیدا شدی
نشسته بر او شهر یاری چو ماه	یکی تاج بر سر بجای کلاه . . .

بر آمدن «شمع رخشان» از آب، بهنگام بر تخت نشستن شاه، تنها
يك تعبیر شاعرانه زیبا که فردوسی خود آن را ساخته باشد نیست؛ بلکه
نکته ای است که بر معتقدات کهن استوار است، و از رابطه نور و عدل،
یا خوره و arta/aša حکایت می کند (ر. ک. صفحات ۷۲ تا ۷۴ و ۸۹
تا ۹۵)، و نکاتی را که پیش از این درباره گل نیلوفر و ایزد اپام نپات و
«خوره در آب نهاده» گفتیم (صفحات ۷۲ تا ۸۰) بیاد می آورد.

روشن است که این دو گونه فرمانروایی به دو اصل بنیادی، یعنی
خیر و شر، یا اهرمزد و اهریمن، که اساس جهان بینی دو گانه گرای ایرانی
است، وابسته اند. اما در آراء اجتماعی افلاطون نیز «حاکم حکیم» و
«حاکم جبار» (tyrannos)، چون «شاه خوب» و «شهریار بد» ایرانی،
در برابر هم قرار می گیرند، و یکی مظهر عدالت و جامع صفات و کمالات
الهی است، و خیر محض را به چشم دل دیده است (ر. ک. صفحات ۶۱
تا ۶۳، و قطعه ای که از جمهوری افلاطون در صفحات ۲-۶۱ نقل شده)؛

و آن دیگر مصدر شهوت و آز و نادانسی و خودکامگی است، و غلبه او بر جامعه، چنانکه افلاطون در کتاب نهم جمهوری (Rep. 573-591) بیان داشته است، موجب فساد و تباهی و مایه ظلم و آشفتنگی خواهد بود.

تضادی که افلاطون میان حکومت حکیمانه و سلطه جبارانه مشاهده می کند، در حقیقت تضاد میان «عدل» (dike) و «ظلم» (adike) است، که یکی، چنانکه گفته شد (صفحه ۳۳)، اصلی است الهی، و جامع همه فضیلتها و خوبیهاست، و دیگری بدترین بدیها (گورگیاس Gorg. 477c)، و مایه تباهی فرد و اجتماع (جمهوری 2-351 Rep.).

افلاطون در کتاب نوامیس، که حاصل سالهای آخر عمر اوست، به این دو گانه بینی (dualism) صورتی مشخص می دهد، و از تضاد و تنازع خیر و شر به بیانی صریح سخن می گوید:

«چون پذیرفتیم که جهان پر است از بدیها و خوبیهای بسیار، و نیز چون پذیرفتیم که بدیهای آن بیش از خوبیهای آن است، تصدیق خواهیم کرد که میان ما تنازع و کشاکشی پیوسته برقرار است، و واجب است که سخت هشیار و مراقب باشیم؛ و در این کشاکش خدایان و ارواح نگهبان (daimones) ما را یاری می کنند، و ما به آنان تعلق داریم. تباهی ما در ظلم و غرور و نابخردی ما، و نجات و رستگاری ما در عدل و عفت و خردمندی ماست.»

(نوامیس Laws 906)

همچنانکه زرتشت همه خوبیها و بدیهای عالم هستی را به دو نیروی قدیم (اهرمزد و اهریمن)، یا دو مینوی ازلی (سپنته مینو Spēnta-mainyu و انگره مینو Angra-mainyu) نسبت می دهد، افلاطون نیز در کتاب نوامیس به توجیه مسأله خیر و شر می پردازد، و دو «روح» قدیم را علت و منشاء آن دو می شمارد:

مرد آتنی : در مرحله بعد، اگر روح را علت همه چیز بدانیم، آیا ناچار نباید بپذیریم که علت همه امور خوب و بد، پست و شریف، عادلانه و ظالمانه، و سایر اضداد نیز همان است؟

کلئینياس : باید بپذیریم.

مرد آتنی : و چون «روح» به همه امور نظام می بخشد، و در همه چیزهای جنبان، بهر کیفیت که جنبان باشند، ساری و داخل است، آیا نباید بگوییم که به افلاك نیز نظام می بخشد؟

کلئینياس : البته.

مرد آتنی : يك روح، یا بیش از یکی؟ بیش از یکی - من به جای تو پاسخ می گویم. بهر حال نباید تصور کنیم که کمتر از دو روح در کاراند: یکی عامل خیر، و دیگری عامل شر.

(نوامیس 896 Laws)

همانندی این دو «روح» یا دو عامل خیر و شر با دو «مینوی» آیین مزدائی چنان نزدیک و کامل است که چندان از بزرگترین محققان یونان شناس، چون ادوارد زلر^۱، ژزف بیده^۲، و وارن ییگر^۳، تأثیر آراء ثنوی ایرانی را در افکار حکیم یونانی انکار ناپذیر دانسته اند.

شك نیست که در قرن پنجم و چهارم پیش از میلاد مسیح، یونانیان از ثنویت ایرانی باخبر بوده اند، و در نوشته های برخی از معاصران افلاطون اشاراتی بدان دیده می شود. هرودوت در ضمن مطالبی که در

۱- Cf. Zeller, E., *Outlines of the History of Greek Philosophy*, New York, 1964 (13th ed.), P. 162.

۲- Bidez, J., *Les mages hellénisés*, Paris, 1938, P. 12.

۳- Jaeger, W., *Aristotle*, Oxford, 1962, P. 132;

و نیز در مجله

Journal of Religions, 18 (1938), PP. 128 ss.

بارۀ دیو کو، بنیانگذار شاهی ماد، بیان داشته است گوید که وی معتقد بود که جهان نبردگاه عدل (dike) و ظلم (adike) است، و این دونیرو پیوسته بایکدیگر در کشاکش اند (تاریخ هرودوت I. 96). روشن است که اعتقاد به تنازع عدل و ظلم در جهان، که مورخ یونانی به دیو کو نسبت می‌دهد، در حقیقت همان دوگانه‌بینی خاص ایرانی و اعتقاد به تنازع خیر و شر است، که در سراسر عالم وجود مشهود است.

گزنفون، مورخ مشهور یونانی، در کتاب «فرهنگ کورش» (Cyropaedia VI. 1. 41) گفته یکی از مردم ایران را درباره وجود دو روح در انسان، نقل می‌کند، و گوید که به عقیده او یک روح نمی‌تواند در عین حال هم خوب باشد هم بد، و در یک زمان هم به جانب اعمال خیر میل کند هم بسوی کارهای بد، و در آن واحد به امری هم اراده کند، هم اراده نکند.

ارسطو در کتاب «مابعدالطبیعه» (Metaph. N4. 1091) مغان ایرانی و فرکودس (Pherecydes) یونانی را پیشروان افکار ثنوی افلاطون می‌شمارد؛ و دیوگنس لائرتیوس (قرن سوم میلادی) در مقدمه کتابی که در شرح احوال فلاسفه نگاشته است، مطلبی از کتاب گمشده ارسطو، «درباره فلاسفه» (Peri Philosophias)، نقل می‌کند که نه تنها از لحاظ موضوع بحث ما شایسته توجه است، بلکه نشان می‌دهد که در زمان حیات افلاطون آگاهی فرهیختگان یونانی درباره افکار و آراء دینی ایرانیان اندک نبوده است.

دیوگنس لائرتیوس گوید^۱:

ارسطو در کتاب اول «درباره فلاسفه» گفته است که مغان بر مصریان تقدم دارند؛ و نیز به دو اصل (arche)

۱— Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, (Engl. tr.), The Loeb Class. Lib., vol. I, P. 11 (prologue).

معتقدند: یکی روح خیر (agathon daimona)، و دیگری روح شر (kakon daimona)، که اولی زئوس یا اورمسدس نام دارد، و دیگری هادس (Hades) یا اریمنیوس. این نکته را هرمیپوس^۱ در کتاب اول «درباره مغان» (Peri Magon)، و ائودوکسس^۲ در کتاب «سفر به دور جهان»، و تئوپمپوس در کتاب هشتم «فیلیپیکا» تأیید کرده‌اند.

-
- ۱ - Hermippus - قرن سوم پیش از میلاد - به گفته پلینیوس، مورخ رومی (قرن اول میلادی). وی بر دو ملیون بیت از اشعار زرتشت شرح نوشته، و برای هر یک از کتب زرتشت فهرستی ترتیب داده است (Jaeger, Aristotle, 135)
- ۲ - Eudoxus - از شاگردان افلاطون (ر. ک. پانویس صفحه ۲۹).
- ۳ - Theopompus - مورخ یونانی، قرن چهارم پیش از میلاد - ظاهراً مطالبی که پلوتارخوس درباره دین ایرانیان می‌گوید مأخوذ از نوشته‌های اوست.

شاه - بختار

«حاکم حکیم» افلاطون انسانی است که از راه تربیت نفس و پرورش قوای عقلانی به آخرین حد کمال خود رسیده، و بسبب تشبیه تام به صفات الهی وجودش الوهیت یافته است.^۱ در این مقام، خواست او از مشیت ربانی جدا نیست و کارهای او جز بروفق حقایق عالم اعلی نخواهد بود.

وی از آنروی که «حکیم» است، بهمرزهای عالم برین رسیده است و کمال خیر و زیبایی و عدالتی را که در آنجا برقرار است مشاهده می‌کنید؟^۲ و از آنروی که «حاکم» است، نظام آنجهانی را در این عالم تحقق می‌بخشد، و «کشور» خود را به خیر محض و کمال آرمانی می‌رساند.

۱- «مرد حکیم، که با نظام الهی ارتباط یابد وجودش الوهیت می‌پذیرد»

(جمهوری 500 Rep.)

۲- «هنگامی که انسان تنها بواسطه نور عقل و بی‌دخالیت حواس در راه شناخت و جود مطلق گام بردارد، و به مجاهدت خویش ادامه دهد تا بیماری خرد پاک بدریافت خیر محض نائل شود، سرانجام بهمرزهای عالم معقول خواهد رسید، چنانکه حدود عالم محسوس را به نیروی بینش از نظر تواند گذراند».

(جمهوری 532 Rep.)

حاکمان حکیم باید:

«چشم جان خود را بسوی نورکل، که همه چیزها
از او روشن است، فراز دارند، و خیر محض را مشاهده کنند؛
زیرا که این اصل و نمونه‌ای است که باید کشور را، و معیشت
مردمان را، و نیز باقیمانده زندگی خود را از روی آن نظام
بخشند.»^۱ (جمهوری 540 Rep.)

افلاطون در کتاب ششم جمهوری (Rep. 501) حاکم حکیم را
به نقاشی تشبیه می‌کند که صفحه‌ای را یکسر از نقشهای پیشین آن پاک
ساخته و از نو، بر حسب آنچه خود در پیش نظر دارد، طرحی نو و بدیع
بر آن می‌ریزد؛ و در اثناء این کار، پی در پی به بالا و پایین می‌نگرد، یعنی
نخست به عدالت و زیبایی و خیر عالم بالا نظر می‌افکند، و سپس طرحی
را که خود ساخته و پرداخته است هر چه بیشتر به آن اصل کامل نزدیک و
همانند می‌گرداند. وی این عالم کون و فساد را، که جهل و ظلم و درد و
بیماری و نقصان و مرگ ملازم آنست، به عالم حقایق ابدی، که از آن جمله
برکنار است می‌رساند، یا به عبارت دیگر، «گیتی» را به «مینو» مبدل
می‌سازد.

کاری که «حاکم حکیم» باید بکند در حقیقت همان است که در
معتقدات دینی ایرانیان بختاران یا «سوشیانتها» باید بجای آورند.^۲ در هر

۱- ونیز ر. ک. جمهوری 484 Rep.

۲- شایسته یادآوری است که افلاطون گاهی حاکمان حکیم خود را «بختار»
یا «منجی» (soter) می‌خواند (جمهوری 536b, 502d, Rep. 463a, و در رساله
نوامیس Laws 689e).

کلمه soter (= رهانده) در افسانه‌های یونان باستان لقب بعضی از
خدایان، چون زئوس و آرتمیس و پوزئیدون بوده است؛ لکن از قرن چهارم
پیش از میلاد بعد، در بین پیروان مذهب اورفئوسی و در ادیان سری
(mystery religions) و در میان گنوسی‌ان و یهودیان و مسیحیان به مفهوم خاص
آن در معتقدات مربوط به «بختارشناسی» (soteriology) و «فرجام‌شناسی»
←

دو حال غرض و غایت یکی است، و آن پاک ساختن جهان است از ظلم و دروغ و مرگ و تباهی، و رسانیدن آن به کمال عدل و راستی و نیکی، و برقرار کردن «شهر زیبا» (kallipolis) یا «شهر آرمانی» (Xsathra-vairya). زرتشت در یسنه ۴۸، بندهای ۱۱ و ۱۲، از فرارسیدن چنین روزی سخن می گوید:

کی، ای مزدا، بهمراهی «راستی»، «خرسندی» خواهد رسید؟
و با «شهر آرمانی»، قرارگاه خوب بر کشتزار؟
چه کسانی از دروغگران خونخوار آرامش و ایمنی خواهند داد؟
به چه کسانی «حکمت و هومنه» خواهد رسید؟

و اینان اند بختاران (سوشیانت‌های) کشورها
که بیاری «هومنه»، با کارهای از روی «راستی»
خشنودی فرمان تورا، ای مزدا، بر آورده کنند؛
زیرا که اینان همیستاران دیو خشم آفریده شده‌اند.

kadā mazdā ašā maṭ ārmaitiṣ
jimaṭ xsathrā hušēitiṣ vāstravaiti

(eschatology)، بکاررفته، و در ترجمه‌های یونانی کتب عهد عتیق (Septuagint) بجای کلمه عبری 'moshia' (= نجاتبخش) قرار گرفته است.

چندتن از فرمانروایان یونانی بمداز اسکندر، چون بطلمیوس اول (۳۲۳ تا ۲۸۳) و آنتیوخوس اول (۲۸۱ تا ۲۶۲) بدین لقب خوانده شدند، و در دوره‌های بعد نیز امپراطوران یونان و روم که خود را منجی عالم می‌دانستند، این صفت را به نام خود افزودند. نگاه کنید به کتاب

Nock, A. D., *Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background*, New York, 1964, pp. 35-39.

از یاد نبریم که در کتاب مقدس یهود (اشعیا ۳-۱، ۴۵) کوروش بزرگ «مسیحا» و برگزیده یهوه خوانده شده، و همین لفظ است که در قرون بعد لقب خاصی کسی گردید که قوم یهود انتظار ظهورش را داشتند و معتقد بودند که با آمدن او تیره‌روزی آنان به آخر خواهد رسید و جهان پر از عدل و نیکی خواهد شد.

kōi drégvō.débiš xrūrāiš rāmām dāntē
kēng ā vaŋghēuš jimaṭ managhō čištiš

aṭ tōi aŋghén saošyantō dahyunām
yōi xšnūm vohū managhā hačāntē
šyaothanāiš ašā thwahyā mazdā sēnghahyā
tōi zī dātā hamaēstārō aēšémahyā

همچنانکه با آمدن بختاران پایان زمان، جهان از نیروهای اهریمنی پاک و گیتی به مینو مبدل خواهد شد، بنابر فلسفه شاهی ایران باستان، در دوران شاهی شاهان دادگر و راستکردار نیز، که خوره دین و خوره شاهی در وجود آنان بهم پیوسته است، اهریمن ناتوان و جهان از ظلم و فساد و تباهی آسوده می گردد^۱.

در دین کرت چنین آمده است:

چیزی که اهریمن با سرسختی بسیار با آن پیکار می کند،
گرد آمدن خوره شاهی است با خوره بهدینی به نیروی تمام
دریک تن، زیرا که نابودی او در بهم پیوستن این دو است.
چه اگر برترین نیروی خوره شاهی با برترین نیروی خوره
بهدینی در «جم» بهم پیوسته بود، یا اگر در زرتشت خوره
بهدینی به نیروی تمام با برترین نیروی شاهی، چنانکه جم
رابود، بهم رسیده بود، اهریمن در زمان نابود می شد، آفرینش
از گزند آسوده، و نوشدن (فرشکرت) موجودات جهان به کام
حاصل می گشت.

۱- در این مورد میان روایات دینی و روایات تاریخی اختلاف هست. بنابر روایات دینی خوره کیانی پس از گشتاسپ شاه دیگر به کسی نمی پیوندد، و اهرمزد و ایزدان آن را خود نگه می دارند تا در پایان زمان به سوشیانتها تعلق گیرد و آنان را توانائی دهد که کار «نوکردن» عالم هستی را بانجام آورند (ر. ک. زامیادشت، ۸۳ تا ۹۶)، لکن در روایات تاریخی، چنانکه در کارنامه اردشیر بابکان، گشتاسپنامه دقیقی، شاهنامه فردوسی و دیگر آثار که بر کتب تاریخی عهد ساسانی تکیه دارند دیده می شود، فراوان به خوره شاهان دوره های بعد اشاره رفته است (و نیز ر. ک. پانویس صفحه ۹۲).

هرگاه که در جهان، بهدینی باشاهی خوب در يك شاه شایسته و دیندار بهم پیوندد، جهان از کاستی پاك، هنرافزون، پتیارگی ناچیز، عیاری بیش، راستکرداری فراوان، دروغگرایی درمیان مردم اندك، نیکان بسیار و توانا، بدان ناچیز و ناتوان، جهان آبادان، همه آفرینش شاد، و نیکی پدرام و آراسته و پیراسته گردد. با بهم پیوستن این دوخوره دريك تن، گزند اهریمنی یکسر نابود شود، و آفرینش از آن آسوده و پاك گردد، و فرشکرت روی نماید؛ و این از پیوستن دوخوره بهم درسوشیانت پدید آید، چنانکه در دین پیداست.^۱

(دینکرت - چاپ مادن DkM 129.17-130.17)

چنانکه از متن بالا برمی آید، و پیش از این نیز گفته شد (بانویس صفحه ۱۳۴)، بنابر روایات دینی زرتشتی کار «نوکردن» عالم هستی، که از آن به «فرشکرت» (اوستائی frašo.kérēti) تعبیر می شود، بر عهده بختار پایان زمان است؛ زیرا خوره شاهی و خوره دین تنها در وجود وی بهم خواهد پیوست. لکن از سوی دیگر، چنانکه دیدیم، در آرائی که ایرانیان درباره مقام شاهی داشته اند، شاه آرمانی کسی بود که جمیع فضایل دینی و همه صفات بایسته شهریاری در او به حد کمال رسیده باشد. چنین شاهی در دوران سلطنت خود، و تا زمانی که این کمالات را از دست نداده است از فرکیانی بهره ور، و نماینده خدا در روی زمین، و رهاننده عالم از نیروهای اهریمنی است؛ و در پادشاهی او، به تعبیراتی که فردوسی آورده است، جهان «چون بهشت» و «پراز راستی» و «ویژه ز پتیاره ها»، گیتی «نو آئین» و «سربسر تازه»، زمانه «جوان» و «آباد»، «روزگار کهن نو» و «تخمه ها از آلودگی پاك»، و «بیماری و مرگ» از مردمان دور می گردد.

چنانکه در رشته های اوستا آمده است، در زمان شاهی جمشید گر سنگی

و تشنگی و پیری و مرگ از جهان دورگشت، و خوردنیها و نوشیدنیها
فسادناپذیر شد (ر. ک. زامیادشت، پاره‌های ۳۱ تا ۳۸)^۱.
فردوسی نیز در داستان جمشید به این نکته اشارتی دارد، و از
زبان او گوید:

جهان را به‌خوبی من آراستم
چنان گشت گیتی که من خواستم...
به‌دارو و درمان جهان گشت راست
که بیماری و مرگ کس را نکاست
جز ازم که برداشت مرگ از کسی
و گر بر زمین شاه باشد بسی

در سوتکرنسک اوستا درباره کاووس روایتی بوده است که در
دینکرت (کتاب ۹، فصل ۲۱) به اختصار نقل شده، و در بندهشن بزرگ
نیز (فصل ۳۲، پاره ۱۱) از آن سخن رفته است^۲؛ و آن چنین است که
کاووس بر بالای البرزکوه هفت کاخ بنا کرده بود: یکی زرین، دوتا
سیمین، دوتا از پولاد، و دوتا از آبگینه. به روایت دینکرت، هر کس که
از پیری ناتوان و به مرگ نزدیک می‌گشت، اگر در پیرامون این کاخ گردانده
می‌شد، جوانی از سر می‌گرفت و به پانزده سالگی بازمی‌گشت؛ و به روایت
بندهشن، در آنجا چشمه‌ای بود که آب زندگانی از آن می‌گذشت، و اگر
پیری از در آن به درون می‌رفت؛ از در دیگر جوان بیرون می‌شد^۳.

سیاوش نیز در ادبیات مزدائی سازنده «کنگ‌دژ» دانسته شده، و
در بندهشن (فصل ۳۲، پاره ۱۲) آمده است که کنگ دژ دارای دست

- ۱- و نیز نگاه کنید به درواسپ یش، پاره‌های ۹ تا ۱۱؛ رام‌یش، ۱۵ تا ۱۷؛ اشی‌یش، ۲۹ تا ۳۱؛ یسنه ۹، پاره‌های ۴ و ۵؛ وندی‌داد، فرگرد ۲.
- ۲- این داستان در شاهنامه نیز آمده است، لکن با روایت دینکرت و بندهشن کاملاً یکسان نیست.
- ۳- در یسنه ۹، پاره ۵، آمده است که در دوران شاهی جمشید پدر و پسر هر دو پانزده ساله می‌نمودند.

و پا است (دستومند و پای اومند) و رونده است، و در آنجا همیشه بهار است، و آن را هفت دیوار است، زرین، سیمین، پولادین، برنجین، آهنین، آبگینین، و کاسکین؛ و در «روایت پهلوی» (طبع دها بهار، صفحه ۶۰-۱۵۹) و در بندهشن (فصل ۳۳، پاره ۲۸) گفته شده است که کنگدژ مقام گروهی از جاویدانان است و شاهی آن با پسر گشتاسب، یعنی پشیوتن بمرگ و پیری ناپذیر است، و آنان در آنجا تا هنگام رستخیز بشادی و دینداری زنده خواهند بود (و نیز نگاه کنید به فصل سوم بهمن یشت).

به گفته نظامی گنجوی، در دوران شاهی بهرام گور خشکسالی و قحطی سخت در ایران پدید آمد که چهار سال دوام یافت، و در این مدت دراز به سبب کوششها و بخششهای بیدریغ بهرام، هیچکس، جز یک تن، از گرسنگی تباه نشد؛ لکن مرگ همان یک تن چنان شاه را آزرد و شرمسار ساخت که با تضرع وزاری «روی در خدا آورد» و «عذر تقصیر» خواست:

شاه چون شد چنین تضرع ساز	هاتفی داداش از درون آواز
چون تو در چار سال خرسندی	مرده‌ای را ز فاقه نپسندی
چار سالت نوشته شد منشور	کز دیار تو مرگ باشد دور
از بزرگان ملک او تا خورد	کس شنیدم که چار سال نمرد
فرخ آن شه که او به نعمت و ناز	مرگ را داشت از رعیت باز

و فردوسی گوید که چون بهرام از هند باز گشت، بزرگان ایران به ستایش او زبان گشودند و چنین گفتند:

براین تخت در، چون تونشست شاه	به داد و به پیروزی و دستگاه
همی مردگان را بر آری ز خاک	به داد و به بخشش، به گفتار پاک

و گشتاسب چون دین بهی را پذیرفت:

هر از نور ایزد بشد دخمه‌ها	ز آلودگی پاک شد تخمه‌ها
----------------------------	-------------------------

اینگونه احوال که در دوران فرمانروایی شاهان بسیار دادگر و دیندار ایرانی پدید می‌آید، در حقیقت با آنچه در معتقدات دینی با ظهور سوشیانت پایان زمان روی خواهد نمود یکی است؛ زیرا در آن هنگام است که نیروهای اهریمنی شکسته، و درد و بیماری و مرگ و فساد و تباهی از جهان به دور خواهد شد، جهان تازه و زمانه نو خواهد گشت، و عدل و نیکی و راستی عالم را فرا خواهد گرفت.

در زامیادیش (پاره ۸۸ تا ۹۰) از آمدن سوشیانت و از کارهای او چنین سخن رفته است:

خوره کیانی نیرومند مزدا آفریده را می‌ستائیم...
 که به سوشیانت پیروزگر و به دیگر یاران (او) خواهد پیوست؛
 چنانکه او جهان را نو (fraša)، پیرنشدنی، نمردنی، بی‌فساد،
 بی‌تباهی، جاودان زنده، جاودان سودمند، و کامروا گرداند.
 آنگاه که مردگان باز برخیزند، زنده گزندانپذیر (سوشیانت)
 برسد، هستی بخواست (او؟) «نو» کرده شود.
 پس جهانی که پیرو آئین «راستی» است زوال ناپذیر گردد.

در زبان دین مزداپرستی این «نو شدن» عالم هستی را، که در پایان زمان روی خواهد داد «فرشکرت» (اوستایی frašo. kéréti) می‌خوانند، و «فرشکرت کرتار» (اوستایی frašo. carétar) نامی است که به سوشیانت یا بختار پایان زمان داده شده است؛ و در اوستای موجود، کلمه fraša همیشه برای بیان کیفیات و احوالی که در هنگام رستخیز و با ظهور سوشیانت پدید خواهد آمد، بکار می‌رود^۱.

اما همین کلمه fraša، که در نوشته‌های دینی، به تنهایی و در

۱- ر. ک. کلمه fraša در فرهنگ بارتولومه، ستون ۱۰۰۶، و ترکیبات آن در ستون ۱۰۰۸.

ترکیب، مفهومی خاص دارد و از اصطلاحات «فرجامشناسی» (eschatology) و «بختارشناسی» (soteriology) زرتشتی است، و در ادبیات پهلوی به «فرشکرت» گردانده شده است، در سنگنبشته‌های داریوش هخامنشی گاه به معنی خوبیها و شگفتیهایی است که اورمزدا در جهان پدید آورده است، گاه برنوسازیها و آبادگریهایی که داریوش در کشور بانجام رسانیده است دلالت می‌کند، و گاه صفتی است به مفهومی نزدیک به معنای «بدیع»، «شگفت» و «نوآئین»، که چگونگی کارهای داریوش را بیان می‌کند.^۱

خدای بزرگ است اورمزدا
که این «شگفتی» (frašam) را که دیده می‌شود آفرید،
که برای مردم شادی آفرید
که به داریوش شاه خرد واروندی داد.
(نقش رستم 1-5 DNb)

داریوش شاه گوید: درشوش «نوسازی» فراوان فرموده شد،
(و) «نوسازی» فراوان بیود.

... thātiy Dārayavauš Xš
çušāyā paruv frašam framātam paruv fraša
m āha (DSf 55-7)

داریوش شاه گوید: بخواست اورمزدا در اینجا، درشوش،
«نوسازی» کردم.

... thātiy Dā
rayavauš Xš vašnā AMha çuš
āyā idā frašam akunavam (DSO 2-4)

داریوش شاه گوید: آنچه کردم بخواست اورمزدا کردم،
باشد که همگان را «نوآئین» بنظر آید.

۱- این واژه تنها در سنگنبشته‌های داریوش دیده می‌شود، و در کتیبه‌های دوره‌های بعد ظاهراً از بکاربردن آن خودداری شده است.

...thātiy Dārayavauš Xš
vašnā AMha adam ava akunavam tya
akunavam visahyā frašam thadayātaiy.
(DSa 3-5)

داریوش شاه گوید: بخواست اورمزدا هر کس که این کاخ را
که من کردم ببیند، باشد که همگان را «نو آئین» بنظر آید.

... thātiy
Dārayavauš Xš vašnā AMha hya ima
hadiš vainātiy tya manā ka
rtam visahyā frašam thadayātiy.
(DSj 4-6)

نکته شایسته توجه آنست که شاهان هخامنشی همه کارهای بزرگ
و نوسازیها و آبادگریهای خود را «بخواست اورمزدا»
(vašnā Auramazdāhā) انجام می دهند، و این عبارت درسنگنبشته های
آنان بیش از هشتادبار در اینگونه موارد تکرار می شود؛ اما در نوشته های
اوستائی (vasnā = بخواست، بدخواه) لفظی است که تنها در گفتگوی
از فرشکرت، و در مورد اهوره مزدا، امشاسپندان، و سوشیانتها بکار
می رود.

با قدرت خویش، ای اهورا، برستی هستی را بخواست
(خود) «نو» گردان.

xšmākā xšathrā ahurā ferašēm
vasnā haithyēm dā ahūm (Yas. 34. 15)

آنکس که از روی آئین از بهر من، از بهر زرتشت،
تحقق بخشد آنچه را که بخواست (او؟) «نوترین» است...

yē mōi ašāṭ haithīm hačā varēšaiti
Zarathušthrāi hyaṭ vasnā fērašo.témém ...
(Yas. 46. 19)

باشد که آفریدگار هستی، بیاری و هومنه،
تحقق یافتن آنچه را که بخواست (او؟) «نوترین» است
بر آورده سازد.

dātā aṅghêuš arédaṭ vohū manāṅhā
haithyāvareštām hyaṭ vasnā fērašo.témém
(Yas. 50. 11)

(نیایشهای) ستوته یسنیه را می ستائیم، که آیینهای هستی
نخستین اند... عالم را بخواست (اهورمهزدا؟) «نو» کنند.

staota yesnya yazamaide yā dātā aṅghêuš
paourvyehyā... frašem vasna ahūm dathāna
(Yas. 55. 6)

... آنگاه که مردگان باز برخیزند، زنده گزندناپذیر
(سوشیانت) برسد، هستی بخواست (او؟) «نو» کرده شود.
پس جهانی که پیرو آئین «راستی» است زوال ناپذیر گردد^۱.

... yaṭ irista paiti uséhistān, jasāt jvayō
améréxtiš, dathaite frašem vasnā
aṅghuš bun gaethā amaršantiš yā ašahe
sanguhaitis... (Yašt 19. 11-12)

اینان (امشاسپندان) اند که هستی را بخواست (خود؟)
«نو» گردانند...

tačit yōi frašem vasnā ahūm dathém...
(Yašt 19. 19)

چنانکه ملاحظه می شود، در اوستا «نو کردن» جهان
(frašo. kéréti)، که پاك ساختن آن از ظلم و دروغ و فساد و تباهی است،
با اهورمهزدا و امشاسپندان و سوشیانتهای پایان زمان است؛ لکن در

۱- این عبارت در همین زامیادیش در پاره های ۱۹-۲۰، ۲۳-۲۴ و ۸۹-

۹۰ تکرار می شود.

سنگنبشته‌های هخامنشیان، این کار باراده اورمزدا و بدست شاه انجام می‌پذیرد، و اوست که نیروهای اهریمنی را برمی‌افکند و اراده اورمزدا را در جهان تحقق می‌دهد.

اصطلاحی که برای بیان این احوال بکار می‌رود، در هر دومورد همان لفظ «فرشه» (fraša) است؛ و تفاوت در آنست که در معتقدات دینی زرتشتی «فرشکرت» در پایان زمان، و با ظهور بختاران موعود و منتظر، که از خوره ایزدی بهره‌وراند، روی خواهد نمود، و با رستخیز همگانی، داوری نهایی، و نابودی کلی و همیشگی شر و فساد همراه خواهد بود؛ اما در فلسفه شاهی ایران باستان، چنانکه پیش از این گفته شد، هرگاه که شاهی عادل و دیندار و خورهمند فرمانروایی یابد، عدل و راستی (arta) بر ظلم و دروغ (drauga) غلبه خواهد یافت، و جهان تازه و خرم، و از فساد و تباهی برکنار خواهد شد؛ و اگر قدرت حکمرانی به دست جباری بیدادگر و بیدین و بی‌خوره افتد، و ارونه آن احوال پدید خواهد گشت. در سنگنبشته‌های داریوش، نوسازیها و آبادگریهای شاه همواره به اراده و خواست اورمزدا (vašnā Auramazdāhā) انجام می‌پذیرد، و در اوستا سوشیانت و اهوره مزدا کارفرشکرت را بخواست و اراده خود آغاز می‌کنند، و در هر دومورد تنها يك واژه vasna/vašnā (حالت ۳، instrumental) برای بیان این معنا بکار رفته است؛ و تفاوت در آنست که در کتیبه‌ها لفظ vašnā همواره به اورمزدا اضافه می‌شود، اما در اوستا این واژه به تنهایی می‌آید و از مضمون عبارت پیداست که مضاف الیه مخدوف آن همان کسی است که کار فرشکرت را به انجام می‌رساند،

۱- در نوشته‌های پهلوی نیز در گفتگوی از فرشکرت، عبارت،

... fraškart andar axvān pat kāmāk dahend

تکرار می‌شود. ر. ک. دینکرت، کتاب ۷، فصل ۱۱، پاره‌های ۱۰ و ۱۱، بندهشن، فصل ۳۴ پاره ۳۲.

واوست که بخواست خود هستی را «نو» می‌کند؛ زیرا در اوستا، چنانکه گفته شد، نو کردن عالم هستی با اهوره‌مزدا (یسنه ۴۳، بند ۱۵؛ یسنه ۵۰، بند ۱۱) و امشاسپندان (یشت ۱۹، پاره ۱۹) و سوشیانت است؛ و امشاسپندان همان جلوه‌های ذات‌الهی‌اند و اراده آنان اراده اهوره‌مزدا است، و سوشیانت نیز «ارته مجسم» (Astvat.éréta) است، و از این‌روی هر چه می‌کند همان است که اهوره‌مزدا خواسته است.

درسنگنبشته‌های داریوش دوبار به عبارتی برمی‌خوریم که در نظر اول غریب و مبهم می‌نماید، لکن با توجه به نکاتی که یاد شد معنای آن روشن می‌گردد.

داریوش شاه گوید:

بخواست اورمзда و من، بسیار (کارهای) دیگر شده است
که در این کتیبه نوشته نشد.

... thātiy Dārayavauš Xšaya
thiya vašnā Auramazdāha utāmaiy aniyašciy
vasiy astiy karta
m ava ahyāyā dipiyā naiy nipištam
(DB IV. 45-7)

بخواست اورمзда و من،

داریوش شاه،

از دیگری نمی‌ترسد.

... vašnā Auramazdāhā manač
ā Dārayavahauš Xšāyathiyahy
ā hačā aniyānā naiy tarsat
(DPd 9-12)

اینکه داریوش عبارت «بخواست اورمзда و من» را بر سنگها نقش می‌کند، از آن‌روست که اراده خود را از اراده اورمзда جدا نمی‌داند، و پیوند خود را با وی چنان نزدیک می‌بیند که گوید

اورمزدا از آن من است، ومن از آن اورمزدا
manā AM AMha adam

از سخنان داریوش بر سنگها بروشنی می توان دریافت که وی میخواست
است که مظهر قدرت و اراده اورمزدا شناخته شود، و کارهای بزرگ و
پروزیهای او تحقق خواست و مشیت الهی بشمار آید.

از همانندیهایی که میان معتقدات مربوط به ظهور سوشیانت و
روایاتی که درباره فرمانروائی یافتن بعضی از شاهان موجود است، یکی
شماره یاران و همدستان ششگانه (یا هفتگانه) آنهاست. داریوش در کتیبه
بیستون (DB IV. 80-6) یاران ششگانه خود را، که در کشتن گئوماته
مخ و بازگرداندن سلطنت به خاندان هخامنشی با او همدست و همدستان
بوده اند يك بیک نام می برد، و هرودوت بتفصیل درباره آنان سخن
می گوید (Hrdt. III. 71, 74, 76, 84)، و افلاطون نیز در کتاب نوامیس
(*Laus* 695) به این نکته اشاره کرده است. در کتاب استر (Esther 1. 14)
نام نزدیکان و یاران اخشورش (خشایارشا) که هفت تن بودند آورده
شده، و در کتاب عزرا (Ezra 7. 14) به مشاوران هفتگانه اردشیر اشاره
رفته است؛ و به گفته اریان (Arrian, *Parthica*, 17. 2) اشك اول نیز بیاری
و همدستانی شش تن از نزدیکان خویش بشاهی رسید و سلسله اشکانی
را بنیاد نهاد.

از سوی دیگر، بنا بر روایات دینی زرتشتی، اهرمزد در پایان زمان،
بیاری امشاسپندان ششگانه (یا هفتگانه) خود، نیروهای اهریمنی را از
جهان بر خواهد افکند، و سوشیانت نیز به هنگام فرشکرت با شش تن از
یاران خویش (روشن چشم، خورچشم، فرادت خوره، ویندت خوره،
وورونمه، ووروسوت) هفت کشور را به زیر فرمان خواهد آورد.
نکته دیگر که در اینجا بخاطر می آید سخنی است که هرودوت

(Hrdt. VII. 83, 211) درباره سپاهیان شاهان هخامنشی می‌گوید. تاریخنگار یونانی گوید که این شاهان دسته‌ای از سپاهیان خود را «بیمرگان» نام نهاده بودند، و این نامگذاری، بگفته‌ی وی، از آن‌روی بود که شماره سربازان آن سپاه هرگز کاسته نمی‌شد، و هرگاه که یکی درمی‌گذشت، بیدرنگ سپاهی دیگری بجای وی گماشته می‌شد. هیچ نمی‌دانیم که این توجیه تاجه‌اندازه درست و پذیرفتنی تواند بود؛ اما بهر حال، کلمه «بیمرگان» (athanatoi)، که بگفته‌ی هرودت برگرومی از برگزیدگان و سرآمدان سپاه ایران اطلاق می‌شد، یادآور «بیمرگان» (anōshān) و جاویدانانی است که در هنگامه فرشکرت ظاهر خواهند شد و سوشیانت را در کار بزرگی که درپیش دارد یاری خواهند داد.

همچنانکه «حاکم حکیم» افلاطون، که عدالت و حکمت در وجود او به کمال رسیده است، همه خوبیها و زیباییهای عالم بالا را، که خود بر آن واقف گردیده است، در روی زمین تحقق می‌بخشد، و همچنانکه سوشیانت یا بختار پایان زمان، که «ارته مجسم» (Astvat.éréta) نام دارد، با ظهور خوش عالم هستی را پراز عدل و راستی و نیکی می‌کند^۱، شاه خوب و دیندار و خورهمند نیز، که مظهر عدل الهی است، در سلطنت خویش جهان را از ظلم و شر و دشمنی آسوده، و کمال صفا و آشتی مطلق را در آن برقرار می‌سازد (نگاه کنید به آنچه درباره «شاه خوب» گفته شد). در شاهنامه فردوسی گاهی از این «آشتی مطلق» به آشتی گرگ و میش تعبیر می‌شود. پس از آنکه کاووس بر کار سلطنت استوار شد،

۱- صفت «بیمرگ» (athanatos) که بر خدایان یونانی اطلاق می‌شد، اگر برای اشخاص آورده شود غالباً و قاعدهً به معنای حقیقی و معنوی آنست، و هرگاه که در مورد اشیاء بکار رود به معنی پایدار و بی‌تغییر است؛ و در اینجا افراد سپاه‌اند که «بیمرگ»‌اند، نه خود سپاه.

۲- نگاه کنید به آنچه پیش از این (ص ۳۱ و ۶۶ و ۶۷) درباره شباهت dike و arta گفته شد.

پیامد سوی پارس کاووس کی جهانی بشادی «نو» افکند پی...
جهانی پراز داد شد یکسره همی روی برگاشت گرگ ازبره

و چون فریدون تاج شاهی را به منوچهر سپرد:

به جشن «نو آئین» و روز بزرگ شده در جهان میش انباز گرگ

وهنگامی که گشتاسب بر تخت شاهی نشست:

منم، گفت، یزدان پرستنده شاه مرا ایزد پاك داد این کلاه
بدان داد ما را کلاه بزرگ که بیرون کنیم از رمه میش گرگ
یکی داد گسترد کزداد اوی ابا گرگ میش آب خوردی بجوی

و انوشیروان در روزگار شاهی خود

همه روی گیتی پراز داد کرد بهر جای ویرانی آباد کرد
بخفتند بردشت خرد و بزرگ به آبش خور آمده می میش و گرگ
جهان «تازه شد» از سرگاه اوی ابا گرگ میش آب خوردی بجوی

نظامی گنجوی نیز در «چگونگی پادشاهی بهرام گور» و بیان
دادگریهای او گوید:

ستم گرگ بر گرفت از میش باز را کرد با کبوتر خویش^۱

۱- در بین قوم یهود نیز، در دوره‌ای که استقلال سیاسی خود را از دست داده و تحت حمایت دولت ایران قرار گرفته بودند، این اعتقاد پیدا شده بود که سرانجام پادشاهی از نسل داود نبی ظهور خواهد کرد و عالم را از ظلم و جور و فساد پاك و عدل و صلح و سعادت را در همه جا برقرار خواهد کرد. در کتاب اشعیا نبی (Isiah 11, 6-9) آمده است که با ظهور وی «گرگ با بره در یکجا خواهد بود، و پلنگ با بزغاله خواهد خفت، و گوساله و شیر و پیرواری نیز با هم؛ و کودک یک خورده سال آنها را در راه خواهد راند، گاو با خرس خواهد چرید، و بچکان آنها با هم خواهند خفت، و شیر چون گاوگاه خواهد خورد، و طفل شیرخواره بر سوراخ مار بازی خواهد کرد و کودک از شیر بازگرفته دست در خانه افمی خواهد نهاد...»

اعتقاد به اینکه شاه خوب و دیندار مظهر عدل الهی است و شاهی او درحقیقت غلبهٔ عدالت و راستی (arta) برظلم و دروغ (drauga) است، درایران سابقهٔ دراز دارد.

داریوش در سنگنبشته‌های خود، پیکار با «دروغ» و استقرار عدل را برترین آرمان سلطنت خویش قرار می‌دهد؛ و نام «ارته خشره» (Arta.xšathra)، که چندتن از شاهان هخامنشی و ساسانی بدان خوانده شده‌اند، چنانکه گفته شد (صفحهٔ ۶۴)، بمعنای کسی است که شاهی او arta یا عدالت محض است.^۱

هرودوت (که گزارشهای او دربارهٔ ایران، باوجود ارزش تاریخی فراوان، همیشه ساده و سطحی است، و بسبب بیگانه بودن از آراء دینی و آرمانهای اجتماعی مردم خاور زمین، هیچگاه خود از عمق مطالبی که

۱- نام داریوش (Dārayavauš) نیز از دو جزء -dāraya و vahu- ترکیب یافته است، و کلاً بمعنی «نگهدارندهٔ خوبیها» است. روشن است که در جهان بینی قنوی، که عالم هستی را نبردگاه دنیروی متضاد می‌شناسد، و همهٔ امور جهان را از دو اصل خیر و شر یا «راستی» (aša/arta) و «دروغ» (druj/drauga) صادر می‌داند، «خوبی» و «بدی» به دو مفهوم بسیار اساسی و کاملاً جدا از هم دلالت دارند. بدیها بکسراز «دروغ» برمی‌خیزند و خوبیها همه از aša/arta سرچشمه می‌گیرند. در اوستا vohu (= خوب) صفتی است که خاص آفریدگان مقدس اهوره مزداست، و در عبارت زیر، که چندین بار در اوستا تکرار می‌شود (ر. ک. فرهنگ بارتولومه، ستون ۲۴۰) همهٔ خوبیها زائیده aša (arta) دانسته شده‌اند، «همهٔ خوبیهای مزدا آفریده، که از aša سرچشمه می‌گیرند»

vīspa vohū mazdadhāta aša.čithra

بنا بر این، «نگهدارندهٔ خوبیها» تعبیر دیگری از «نگهدارندهٔ ارته» تواند بود. و این همان مفهومی است که در نام «اردوان»، که بر چند تن از شاهان اشکانی نهاده شده، موجود است؛ زیرا این نام (پهلوی Artapān، پارسی باستان Artapāvan*) نیز بمعنی «نگهدار ارته» است.

نکته‌ای که دربارهٔ کلمهٔ vahu (سنسکریت vasu) شایستهٔ توجه است ارتباط آنست در زمانهای بسیار دور با نور و آتش؛ چه این واژه در اصل به ریشهٔ vah- (سنسکریت vas)، که بمعنای تابیدن و درخشیدن و شعله‌ور بودن است، تعلق دارد، و بستگی ارته و آتش و نور را، که از آن سخن گفتیم، بیاد می‌آورد.

بازگویی کند آگاه نیست) درباره دیو کو، که به گفته او بنیانگذار شاهی ماد است، سخنانی می گوید که درخور توجه و تأمل است. تاریخنگار یونانی گوید که دیو کو مردی حکیم بود، و در عدالت و دینداری همتا نداشت، و معتقد بود که جهان نبردگاه «عدل» (dike) و «ظلم» (adike) است، و این دونیر و همواره باهم در کشاکش اند. وی چون به شاهی رسید ظلم و آشوب و بیسامانی را از کشور خویش دور، و نظم و عدالت را در آن برقرار ساخت، و موجب وحدت و نیرومندی و برتری قوم ماد گردید (تاریخ هرودوت 96-101 Hrdt. I).

این سخنان شاید به ظاهر چندان قابل ملاحظه ننماید، لکن با عطف نظر به آنچه تاکنون درباره خاصیت دینی سلطنت، شاهی خوب و بد، عدالت و راستی (arta) و ظلم و دروغ (drauga) و اساس دینی و فلسفی آنها گفته شده، و نیز با توجه به آنچه هم اکنون درباره شهری که بروایت هرودوت برای دیو کو ساخته شد، خواهیم گفت، گزارش تاریخنگار یونانی با معتقداتی که ایرانیان درباره مقام شاهی داشته اند بستگی می یابد و معنای تازه به خود می گیرد.

هرودوت گوید که به فرمان دیو کو در دامنه هموار کوه شهری ساخته شد که مقر شاهی او و مرکز کارهای کشور گردید. این شهر، که «اکباتان» نام گرفت، از هفت دیوار بزرگ تو در تو تشکیل یافته بود، و کنگرهای هر دیوار از دیوار بیرونی خود بلندتر بود. کاخ و خزانه شاهی در داخل حصار میانی قرار داشت، و کنگرهای حصارها بترتیب برنگهای سپید و سیاه و سرخ و کبود و زرد زینت شده، و کنگرهای درونی از نقره و طلا پوشش یافته بود.

در بین النهرین، مردم اکد و بابل و عیلام، شاید بتقلید سومریان، در شهرهای خود برجهای بلندی بنا می کردند، و بر بالای آنها معابدی

می ساختند که نشانه حضور خدا در شهر بود، و از نامهایی که بابلیان به این معابد می دادند، یکی «دور آنکی» (Dur-an-ki) بود، که به معنی «پیوند زمین و آسمان» است. این برجها، که «زیگورت» (ziggurat) نامیده می شوند، غالباً از هفت طبقه تشکیل می یافتند، و هر طبقه چون طبقات هگفتانه آسمان، به یکی از سیارات تعلق داشت و برنگی که خاص آن سیاره تصور می شد، در آمده بود.^۱

هفت حصار شهر اکباتان نیز چون طبقات هفتگانه برجهای بابلی، نمودار افلاك سبعة بودند، و هر حصار رنگ (یا بگفته نظامی گنجوی، طبع و مزاج)^۲ سیاره ای را نمایش می داد؛ اما بجای معبدی که بر بالای زیگورت های بابلی دیده می شد، در اینجا کاخ و گنجینه شاهی در میان حصارها و بر فراز کنگره های رنگین قرار گرفته بود. بر این قیاس، شهر اکباتان، مرکز فرمانروایی شاهان ماد، صورت و نمونه کامل کیهان بزرگ تصور می شد؛ و همچنانکه عرش اعلی، یا «گرزمان»، که برترین پایه آسمانهاست، مقام خداوند و ملایک مقرب (امشاسپندان) است، مرکز هفت حصار شهر نیز کاخ شاهی بود؛ و شاه، که نماینده خدا در روی زمین بشمار می رفت، با نزدیکان و یاران خود، در آنجا مقام داشت. از این روی بوده است که باغهای اطراف کاخ شاهی را «پردژّه» یا «فردوس» (پارسی

۱- Cf., Budge, E. A. W., *A Guide to the Babylonian and Assyrian Antiquities*, (British Museum) 1922, PP. 36, 91-2; Parrot, A., *Ziggurats et tour de Babel*, Paris, 1949; Eliade, M., *Cosmos and History*, New York, 1959, pp. 13-16.

۲- هفت گنبد بهرام گور نیز نمودار «هفت سپهر» بوده است؛

چون شه آمد بدید هفت سپهر	بیکی جای دست داده بهمهر
هفت گنبد درون آن باده	کرده بر طبع هفت سیاره
رنگ هر گنبدی ستاره شناس	بر مزاج ستاره کرده قیاس

باستان: Paradayda، یونانی: Paradeisos، عبری و آرامی: Pardês) می‌گفته‌اند؛ و بی‌سبب نیست که در ترجمه یونانی کتاب عهد عتیق (Septuagint) بهشت عدن (Eden) را «پردیسوس» نوشته‌اند، و از آن پس، چه در کتب دینی یهودی و مسیحی و اسلامی، و چه در نوشته‌های غیردینی، لفظ—Paradis در زبانهای اروپائی، Pardês در عبری و آرامی، و «فردوس» در عربی و فارسی، همواره بمعنی بهشت برین و عالم ملکوتی بکار رفته است.^۲

۱— شایسته یادآوری است که «کنگ دژ» (شهری که سیاوش ساخت) در روایات گاهی «کنگ بهشت» یا «بهشت کنگ» خوانده شده است.

کنگ دژ سیاوش، هفت کاخ کیکاووس، هفت گنبد بهرام گور، و تخت ناقدیس خسرو پرویز، همگی چون شهری که دیو کو بنا کرده بود، نمودار طبقات هفتگانه آسمان بودند.

۲— این کلمه ظاهراً از لهجه مادی به زبانهای یونانی و عبری و آرامی راه یافته است. معمولاً کلمه Paradeisos یونانی و Pardes عبری و آرامی را در اصل از pairi.daeza اوستائی مأخوذ می‌دانند. این نظر بچند دلیل درست نمی‌تواند بود.

نخست آنکه کلمه pairi.daeza که دوبار در وندیداد (فرگرد ۳، پاره ۱۸ و فرگرد ۵، پاره ۴۹) آمده است، از پیشوند pairi— (=گرداگرد، پیرامون) و daeza (از مصدر dih—=daez سنگریت=رویم، چیدن، بنا کردن) ترکیب یافته، و بمعنی محوطه‌ای است که گرداگرد آن محصور شده باشد؛ و کسی را که شرعاً ناپاک شناخته می‌شده در آن قرار می‌دادند تا پس از اجراء مراسم خاص، در آنجا از آلودگی پاک گردد. این محوطه محصور (pairi.daeza) باید از آتش و آب و گیاه سی‌گام و از مردم پاک سه‌گام دور باشد، و چهارپایان از نزدیک آن نکذرنند (نگاه کنید به وندیداد، فرگرد ۳، پاره‌های ۱۵ تا ۱۸، و فرگرد ۵، پاره‌های ۴۵ تا ۴۹). شک نیست که چنین جائی با باغهای بسیار بزرگی که در اطراف کاخهای شاهی ساخته می‌شد، و بگفته مورخان یونانی و نویسندگان کتابهای عهد عتیق، پر از درختان بارور و گل‌های گوناگون و نهرهای آب روان و مرغان و حیوانات شکاری بود، هیچگونه مناسبتی ندارد؛ و اگر تنها وجه اشتراک و مشابهت میان «فردوس»های اطراف کاخهای شاهی، و محوطه کوچک و بی‌آب و گیاهی که در وندیداد ذکر شده است، «محصور» بودن آنها باشد، این وجه برای آنکه آن دو را یکی بشماریم، و یا یک کلمه واحد را بر هر دوی آنها اطلاق شده بدانیم، بسنده نیست.

پس همچنانکه «حاکم حکیم» افلاطون از مرزهای عالم محسوس می‌گذرد و به عالم معقول می‌رسد، و نظم کامل و عدل تمامی را که در آن عالم برپاست مشاهده می‌کند و امور جهان را بروفق آن آراسته می‌سازد، شاه‌خوب‌نیز، بسبب کمال دینداری و دادگری، و از روی تشبیه تام به صفات و کمالات الهی، از جمیع مراتب وجود بالاتر می‌رود، قطب عالم (axis mundi)، مظهر عدل و مجری اراده ربانی می‌گردد، و با سلطنت او ملکوت الهی بر روی زمین استقرار می‌یابد.

باری، میان آراء سیاسی و اجتماعی افلاطون، و معتقداتی که ایرانیان درباره تقسیمات جامعه و نظام‌شاهی داشته‌اند، همانندیهای بسیار

دوم آنکه اگر جزء اول کلمه paradeisos در اصل پیشوند -pairi بوده باشد، انتظار می‌رود که در ضبط و تلفظ یونانی، صدای مصوت پایان آن (i) ظاهر شود و کلمه بصورتی شبیه به perideisos (Grk. peri=Av. pairi) درآید، نه بصورت paradeisos.

سه دیگر آنکه اردشیر سوم در سنگنبشته شوش (A2 Sd 3) از کاخ و «فردوسی» که ساخته است سخن می‌گوید:

Vašna AMhā imām hadiš tya Jivadiy paradaydām
adam akunavām.

«بخواست اورمزدا این کاخ را که «فردوس» است در دوران زندگانی (خویش) ساختم». کلمه paradayda در این عبارت بی‌شک همان لفظی است که یونانیان و یهودیان آن را از لهجه مادری گرفته و در زبان خویش بکار برده‌اند. این کلمه از دو جزء -para (پیشوندی بمعنی «آنسو» و «برتر») و dayda (= اوستائی daeza) بمعنی «روبهم چیده»، «بنا»، «دژ»، ترکیب یافته است (نگاه کنید به Kent, Old Persian, s. v.) و جزء اول آن -para است، نه -pairi، و کلاً یعنی «دژبرین».

یونانیان و اقوام یهود در آغاز آشنائی با فرهنگ و تمدن ایرانی از مفهوم خاص این «فردوسها» بی‌خبر بودند، و آنها را برحسب ظاهر امر، باغهای بسیار بزرگ و پر آب و درخت می‌دیدند، و کلمه پردئیس ایرانی را به همین معنا در زبانهای خود پذیرفتند. لیکن در دوره‌های بعد، که آراء مشابه درباره بقا و نفس، عالم روحانی، پاداش و کیفر اخروی و نظرات مربوط به این عقاید در میان آنان پیدا شد و گسترش پذیرفت، کلمه پردئیس معنای اصلی خود را باز یافت، و در زبانهای اقوام یهودی و مسیحی بمعنی «بهشت» از اصطلاحات رایج دینی گردید.

بنظر می‌رسد؛ و این مشابهتها چنان بهم نزدیک‌اند که پیدایش آنها را به اتفاق و تصادف نمی‌توان نسبت داد - خاصه آنکه کشاکشهای سیاسی و نظامی میان ایران و یونان، سیر و سفرهای یونانیان به سرزمینهای ایرانی و کتاب‌ساختن ازدیده‌ها و شنیده‌های خود، حضور مغان ایرانی در آسیای صغیر و کناره‌های شرقی مدیترانه، و توجه یونانیان کنج‌کاو آن روزگار به فرهنگ و تمدن مردم شرق، عواملی بودند که جریانهای فکری را از شرق بسوی غرب معطوف می‌داشتند و روابط فرهنگی میان ایران و یونان را موجب می‌شدند. نکته شایسته توجه آنست که یونانیان در این ادوار، با وجود منازعات خصمانه‌ای که با ایران داشتند، حکمت و آراء دینی ایرانیان را می‌ستودند، و مغان ایرانی را «حکیم» (sophos) می‌خواندند (ر. ک. پانویس صفحه ۲۹). بگفته پلینیوس (Plinius)، مورخ رومی سده اول میلادی، اثودوکسس (Eudoxus) ریاضیدان و منجم یونانی (سده چهارم پیش از میلاد) زرتشت را سرآمد حکماء عالم شمرده و آئین مغان را عالیترین و پرجتربین مذاهب فلسفی دانسته است؛ و به نقل دیوگنس لائرتیوس، ارسطو مغان را در حکمت بر مصریان مقدم می‌دانسته (ر. ک. صفحه ۳۰-۱۲۹)؛ و پلوتارخس درباره اعتقاد به دو اصل خیر و شر، گوید که این رأی بزرگترین و روشن‌بین‌ترین فیلسوفان جهان است، و از این سخن بی‌شک به زرتشت و افلاطون نظر دارد^۱.

بعضی از محققان اروپائی معتقدند که افکار ایرانی پیش از زمان سقراط به یونان راه یافته، و تأثیرات آن در نظرات نخستین حکماء یونان، چون فرکودس (Pherecydes)، فیثاغورس، هراکلیتوس، و نیز در عقاید

۱ - *Historia Naturalis*, in Jaeger, *Aristotle*, p. 135.

۲ - نگاه کنید به کتاب

Benveniste, E. *The Persian Religion...*, p. 18.

که گفته پلوتارخس را نقل کرده است.

مذهب اورفئوسی (Orphic) قابل ملاحظه است.^۱

جای بسی تأسف است که کتابهایی که گزانتوس (Xantus) و هرمیپوس دربارهٔ مغان نوشته بودند، و نیز بسیاری از آثار دیگری که آگاهیهای در این باره دربرداشته اند، همگی از دست رفته، و تنها قطعات کوتاه و مبهمی از آنها در نوشته‌های مؤلفان دوره‌های بعد برجای مانده است.^۲ با نابود شدن این آثار یکی از مهمترین ادوار تاریخ فرهنگ جهان در پشت پرده‌ای از ابهام جای گرفته، و روشن ساختن گوشه‌های تاریک آن بسیار دشوار و گاه ناممکن گردیده است. اما با اینهمه، آثاری چون تاریخ هروdot، کتابهای گزنفون، و نوشته‌های کسانی چون

۱- نگاه کنید به نکتهٔ بسیار مهم و شایستهٔ توجهی که هریسون در کتاب زیر

می‌گوید:

Harisson, Jane, *Themis, A Study in the Social Origins of Greek Religion*, London, 1963, pp. 461-2.

و نیز به منابعی که در پانویس صفحهٔ ۷۵ یاد شده؛ و به کتابهای زیر:

Gruppe, O., *Die griechischen Culte und Mythen in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen*, vol. I, Leipzig, 1887; Eisler, R., *Weltenmantel und Himmelszelt*, Munich, 1910, vol. II; Gomperz, Th., *Greek Thinkers*, 1920, I. p. 95; Cornford, F., *From Religion to Philosophy*, pp. 62, 175-6; Levy, G. R., 'The Oriental Origin of Herakles', *Journ. Hell. Stud.*, 1934; Nock, A. D., 'A Vision of Mandulis Aion', *Harv. Theol. Rev.*, 1934; Kirk, G. S. & Raven, J. E., *Presocratic Philosophers*, Cambridge, 1962, pp. 52, 65, 241; Guthrie, W. K. C., *Orpheus and Greek Religion*, New York, 1966, pp. 86-7.

۲- اینگونه نوشته‌های پراکنده را مؤلفان زیر در کتب خود گردآورده اند:

Jackson, A. V. W., *Zoroaster, the Prophet of Ancient Iran*, New York, 1899; Clemen, C., *Fontes historiae religionis persicae*, Bonn, 1920 (Engl. tr. by Fox & Pemberton in the *Journ. of the Cama Oriental Inst.* (14), 1929; Bidez & Cumont, *Les Mages hellénisés*, vol. II.

استرابون، پلوتارخس، پلینیوس، دیوگنس لائرتیوس و چندتن دیگر که پاره‌هایی از گفته‌های مؤلفان پیشین را در تألیفات خود نقل کرده‌اند، اکنون در دست است، و از تحقیق در همین مقدار باقیمانده آگاهیهای بسیار مفید و نتایج پرارزش حاصل تواند شد.

گفتیم که افلاطون اساس جامعه آرمانی خود را بر طبقات سه‌گانه و «خویشکاری» آنها قرار داده است، و یادآور شدیم که این گونه تقسیم بندی طبقاتی خاص اجتماعات هندی و ایرانی بوده و در یونان چنین سازمانی، بدانگونه که افلاطون در نظر دارد، وجود نداشته است (ر.ک. صفحات ۴۰ تا ۴۴)؛ لکن گزنفون در کتاب «آئین خانه‌داری» (*Oeconomicus*) به اوضاع اجتماعی ایران باستان و به تقسیم جامعه به سه طبقه، بر حسب کارهایی که آن مردم بر عهده داشتند، اشاره می‌کند و این نظام را می‌ستاید. در جای دیگر اشاره شد که افلاطون نظام «یکه‌شاهی» (*monarchy*) را بهترین نوع حکومت می‌شمارد (پانویس صفحه ۲۸). این نظر نیز، که اساس فلسفه سیاسی افلاطون را تشکیل می‌دهد، موضوعی است که در نوشته‌های گزنفون به بهترین وجه بیان و توجیه شده، و کتاب «فرهنگ کورش» او در حقیقت تصویری است از یک حکومت آرمانی بفرمانروایی شاهی که در نظر او از همه هنرها و فضیلتها بهره‌ور، و از همه عیبه‌ها و کاستیه‌ها برکنار است. اما توجه افلاطون در این مورد به اصول ملکداری ایرانی و آرمانهای آن وقتی بروشنی آشکار می‌گردد که سخنانی را که وی در رساله «سیاستمدار» (*Politicus* 301-3) از قول سقراط جوان و بیگانه الثابی باز می‌گوید، و یا مناظره‌ای را که در کتاب هشتم و نهم جمهوری (Rep. 544-594)، سقراط با ادیمانتوس و گلاوگون دارد، با گفتگویی که به نقل هرودوت (کتاب سوم 3-80 Hrdt.)، پس از کشته شدن گوماته مغ، میان داریوش و یارانش می‌گذرد برابر نهیم و مقایسه

کنیم. سخنان افلاطون در بخشهایی از آثار او که ذکر شد، همچون شرح و تفسیری است بر نظراتی که داریوش در برابر پیشنهادهای اوتانس (Otanés که خواستار دموکراسی است) و مگابوزوس (Megabysus) که حکومت گروهی از سرآمدان یا Oligarchy را ترجیح می‌دهد)، اظهار می‌دارد.

در این رساله نگارنده کوشیده است که برخی از جنبه‌های اساسی فلسفه سیاسی و اجتماعی افلاطون را با پاره‌ای از آراء و آرمانهایی که مردم ایران درباره نظام جامعه و مقام‌شاهی داشته‌اند تطبیق کند، همانند آنها را باز نماید، و ارتباط آراء حکیم یونانی را با افکار و معتقدات ایرانیان روشن گرداند. از این‌روی آنچه در اینجا از نظر می‌گذرد در دایره مسائلی که یاد شد محدود است، و سعی در آن بوده است که در بیان مطالب جانب‌ایجاز و اختصار رعایت شود؛ هر چند که درباره آئین‌ها و آرمان‌های شاهی در ایران باستان، سیاست‌دینی شاهان و بستگی دین و دولت در آن‌روزگار، رابطه مزداپرستی شاهان هخامنشی با مزداپرستی زرتشتی، ناهماهنگی روایات دینی با روایات تاریخی و علل آن، حکمت «خسروانی» و متناسبات آن با دیانت زرتشتی و عقاید رزوانی، ادامه آداب و آراء مربوط به شاهی در دوره‌های اسلامی، و مطالب دیگر در این باب گفتنی‌های بسیار هست که هنوز ناگفته مانده است. این مسائل چنان به یکدیگر وابسته‌اند که هیچ‌یک را نمی‌توان از متن تاریخی و از نظام فکری و اعتقادی چند جانبه‌ای که پیدایش آن را موجب شده و بدان جهت و معنا و غرض داده است جدا کرد و به تنهایی درباره‌اش به تحقیق علمی پرداخت. چنانکه پیش از این وعده کردیم (صفحه ۱۸)، اگر روزگار امان دهد و آرامش و فراغتی روی نماید در رساله دیگر سخن را این باره ادامه خواهیم داد.

پیوستها

۱ - صفحه ۷، پانویس شماره ۱:

دیوگنس لائرتیوس گوید^۱ که ارسطو دربارهٔ مغان کتابی نوشته و در آن گفته بود که « اینان به دو اصل قدیم (arché) معتقدند: یکی روح خیر (agathon daimona) و دیگری روح شر (kakon daimona)، که یکی زئوس یا اورومسدس (Oromasdes) نامیده می‌شود، و دیگری هَدس (Hades) یا اریمنیوس (Arimanius). این نکته را هرمیپوس... و اثودکس و ثوپمپوس... تأیید کرده‌اند. ثوپمپوس گوید که به عقیدهٔ مغان انسان در عالمی دیگر دوباره زنده خواهد شد، و جاودان خواهد ماند».

پلوتارخوس (ایزیس و اوزیریس، قطعه ۴۷) از قول همین ثوپمپوس گوید که مغان چنین می‌پندارند که ارومسدس و اریمنیوس هر یک سه هزار سال به نوبت (ana meros) فرمانروائی دارند؛ سپس سه هزار سال دیگر باهم به جنگ می‌پردازند، و هر یک می‌کوشد که ساخته‌های دیگری را تباہ سازد. لیکن سرانجام اریمنیوس مغلوب می‌گردد، و آدمیان به سعادت کامل می‌رسند، و دیگر به خوراک نیاز نخواهند داشت، و سایه نخواهند افکند^۲.

از سوی دیگر، به نقل دمسکیوس (Damascius) نوافلاطونی (۵۳ تا ۵۳۳ میلادی)، اثودموس رودیائی (Eudemus Rhodius)،

۱- Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, Loeb Class. Lib., Vol. I. Prologue, 8 - 9.

۲- Cf. Benveniste, *The Persian Religion*, 71 - 2.

شاگرد ارسطو، گفته است که مغان، و همه مردم ایران (Areion genos) وجود واحد معقول (noeton) را، که از آن يك اله خير (theon agathon) و يك روح شر (daimona kakon) جدا شده است (diakrithenai)، «مکان» (topos) یا «زمان» (Chronos) می نامند. یا بگفته برخی دیگر (از آنان) نور و ظلمت بر آن دو مقدم بوده است. بهر حال، هر دو گروه معتقداند که این دو مبنای (systoichian) موجودات برتر از يك وجود نامتعین (adiakriton physis) صدور یافته و از هم جدا گشته اند؛ و بر یکی «اورمئیس» (اهرمزد) حاکم است، بر دیگری «اریمنیوس» (اهریمن).

لیکن در قرن پنجم پیش از میلاد هرودوت (Hrdt. I. 131 - 40) دین و آئین ایرانیان آن زمان را چنین می گوید:

«پارسیان از ایزدان خود تندیس نمی سازند، معبد و قربانگاه ندارند، و کسانی را که چنین کنند نادان می شمرند؛ و این به گمان من از آن روست که اینان، برخلاف یونانیان، خدایان خود را همانند آدمیان تصور نمی کنند. رسم این مردم چنانست که به ستیغ بلندترین کوهها بر می شوند و در آنجا نذرهای خود را به پیشگاه «ژئوس» می گذرانند؛ و اینان سراسر آسمان را بدین نام می خوانند، و برای خورشید و ماه و زمین و آتش و آب و بادهای نیز قربانی می گزارند. اینها تنها خدایانی هستند که از روزگار قدیم در بین این مردم پرستیده می شدند، اما گذشته از اینها، بعدها قربانی گزاردن برای «اورانیا» (Urania) را نیز از اعراب و آشوریان آموخته اند. آشوریان این الهه را مولیتا (Mylitta) و عربان الیلات (Alilāt) و پارسیان میتره (Mitra) می نامند.

پارسیان قربانیان خود را برای ایزدان بدین سان می گذرانند: نه قربانگاه می سازند، نه آتش بر می افروزند، نه آب و نوشابه نثار می کنند، نه نوای نی در کاراست، نه گل افشانی، نه نان کلوچه؛ بلکه مردی که می خواهد نذری بگذراند، قربانی خود را به جایگاهی پاکیزه برده، نام ایزدی را که در نظر دارد بر زبان می راند؛ و رسم چنانست که وی دستار خود را باتاجی که معمولاً از گیاه مورد ساخته می شود میاراید. وی نمی تواند در وقت اداء قربانی تنها خیر و سعادت خود را خواستار باشد، بلکه باید برای خیر و سعادت شاه و همه مردم پارس دعا کند؛ زیرا شاه نیز از مردم همان سرزمین است. آنگاه قربانی را پاره پاره کرده، می پزد و آن را بر تازه ترین گیاه، که معمولاً شبدر است می گسترد، و چون همه چیز آماده گشت، یکی از مغان می آید و سرود

«پیدایش ایزدان» (theogony) را می‌سراید... اگر مغ در این مراسم حاضر نباشد کار قربانی گزاری درست نیست....»

باز هردوت می‌گوید: «در نظر پارسیان ننگ‌آورترین کارها دروغ گفتن است، و پس از آن وام گرفتن؛ زیرا وام‌دار، علاوه بر کارهای دیگر، از دروغ گفتن نیز ناگزیر است.... ایرانیان هرگز آب رودها را با چیزهایی که از تن خود دور کرده‌اند آلوده نمی‌سازند، و حتی دستهای خود را در آب رودها نمی‌شویند، زیرا آب رودها را سخت محترم می‌شمارند.... درباره پارسیان تا این اندازه از روی علم و یقین سخن می‌توانم گفت، مطالب دیگری درباره مردگان (آنان) گفته می‌شود که پنهانی است و آشکار نمی‌گردد؛ چنانکه گویند که پارسیان کالبد مردگان را پیش از آنکه سکی یا پرندۀ گوشتخواری آن را بدرد، به خاک نمی‌سپارند. در اینکه مغان را چنین رسمی است جای تردید نیست؛ زیرا بدان عمل می‌کنند، بی آنکه در پنهان داشتن آن بکوشند؛ لکن پارسیان مردگان خود را با موم می‌پوشانند و سپس آن را در خاک می‌نهند.... مغان بدست خود، جز سگ و انسان، همه جانداران دیگر را می‌کشند، و در کشتن مورچگان و ماران و خزندگان دیگر بر هم سبقت می‌جویند».

آنچه دیوگنس لائرتیوس درباره دین مغان ایرانی از قول ارسطو و تئوپمپوس آورده است، بیان مزداهرستی زرتشتی است؛ و سخنی که دمسیکوس از گفتۀ اتودموس نقل می‌کند، اشاره‌ای است صریح و روشن به آراء زروانی؛ لکن شرحی که هردوت بیان می‌دارد نه دین زرتشتی است، نه آئین زروانی، و نه مزداهرستی شاهان هخامنشی، بلکه نموداری است از مراحل ابتدایی‌تر معتقدات و اعمال دینی آریائی، که اساس آن پرستش قوای طبیعت، و قربانی گزاری برای خدایان آن قوا بوده است، و آثار آن را در بسیاری از سرودهای ودائی و در برخی از یشت‌های اوستا می‌توان یافت.

هرودوت گوید که پارسیان (یا ایرانیان) معبد و قربانگاه ندارند، لکن در نوشته‌های تاریخ‌نگاران یونانی به معبد آناهیتا، که مراسم تاجگذاری شاهان هخامنشی در آن برگزار می‌شد فراوان اشاره رفته است، و داریوش خود گوید که معابدی را که بدست گوماتۀ مغ ویران شده بود، از نو برپاساخت. و باز هرودوت گوید که خدای بزرگ ایرانیان «ژئوس» است، و این مردم سراسر آسمان را بدین نام می‌خوانند؛ در صورتی که در نوشته‌های یونانی این

دوره، چنانکه در کتیبه‌های هخامنشی و در نوشته‌های اوستائی، این مقام خاص اورمزد است.

ژئوس در اینجا، برخلاف تصور گروهی از محققان، نامی نیست که هرودوت به اورمзда داده باشد. وی «آسمانخدای» ایرانیان روزگار کهن را به این نام می‌خواند، و این همان خدائی است که در وداها (Dyauh(pitā)، در میان یونانیان (Zeu(pater)، و نزد رومیان (Ju(piter خوانده می‌شده است.

۲- صفحه ۹، پانویس شماره ۳:

در میان آریائی‌ان هند و ایران باستان، با گذشت زمان، آئینهای نیایش (که در هند بدان yajna، و در ایران yasna و yadana می‌گفتند) تشریفاتی بسیار پیچیده و خشک و بیروح یافته بود، و اداء قربانیهای خونین و کارگزاری گروهی از برهمنان و یا مغان، که این کار را پیشه خاص و موروث خود ساخته بوده‌ند، از شرایط لازم و تغییرناپذیر آن بشمار می‌رفت. سنگینی هزینه این تشریفات اجراء آن را به طبقه مالدار و مقتدر منحصر کرده، و پیچیدگی قواعد و ترتیبات آن، جنبه صوری و ظاهری آداب را بر معانی اصلی و باطنیشان غالب ساخته بود؛ از اینرو عبادت، که امری است روحی و عاطفی، و پیوند میان عابد و معبود است، بدست گروهی «متخصص»، که طبعاً به نیازهای روحی افراد اعتنائی نمی‌توانستند داشت، سپرده شده و صورت نوعی خرید و فروش بازاری بخود گرفته بود.

ادبیات بسیار وسیع و دامنه‌داری که بنام «براهمنه»ها (brāhmaṇa)، در شرح آداب و قواعد پرتکلف قربانی‌گزاری در هند بوجود آمد، نشان می‌دهد که جزئیات این اعمال تا چه اندازه گوناگون و مفصل و پیچیده، و مراعات آنها تا چه حد دشوار و پره‌خرج بوده است. در ایران نیز برگزاری این گونه آداب، خاصه در بین توانگران و فرمانروایان، تا پایان عهد ساسانیان برقرار بوده است، و آثار و نمودارهای آن را نه تنها در نوشته مورخان یونانی و مسیحی و مسلمان، بلکه در یشت‌های اوستا نیز می‌توان دید.

در هند، ظهور آئین بودائی، پدید آمدن «آرنیکه» (Āranyaka) ها و «اوپنیشد» (Upanishad) ها، گسترش و نیرو گرفتن مذاهب شیوائی (Śaiva) و ویشنوئی (Vaiṣṇava)، و ظهور آئین «بهکتی» (bhakti) = عبادت

عاشقانه) همگی نهضتها و واکنشهایی بودند در برابر خشکی و بیروحي و پیچیدگی مراسم دينی و تشریفات قربانی گزاری، و برضد سيطرة برهنمان بر حیات روي و دينی مردم.

اما نکته‌ای که تا کنون از نظر دور مانده است آنست که قرن‌ها پیش از پدید آمدن این نهضتها در هند، زرتشت در مشرق ایران اعمال «گوی» (Kavi) ها و «کرهن» (Karapan) ها و «اوسیج» (Usij) ها را، که در مراسم خود به کشتار جانداران و نوشیدن شیره گیاهان مستی آور می پرداختند، سخت نکوهش می کند و آنان را دیوپرست و دشمن آئین اهورائی خود می شمرد، و برخلاف آنان، که خود یا از توانگرانند و یا خدمتگزاران آن گروه، وی (نزدیک به هزار سال پیش از ظهور عیسی مسیح) خود را شبان و نگهبان درویشان (drigubyō vāstārēm) می خواند.

لفظ «یسنه» (yasna) برای اوبمعنای دیگری است. وی این واژه را همه جا (یسنه ۳۳ بند ۸، یسنه ۳۴ بند ۱ و ۱۲، یسنه ۴۵ بند ۱۰، یسنه ۵۰ بند ۹، و موارد دیگر) با نماز و نیایش بیک معنا می آورد، و سرودها و نیایشهای خود را بدین نام می خواند. قربانی او ریختن خون جانداران نیست، بلکه «ایثار نفس» و «ازسرجان برخاستن» و بندگی حق کردن و خواجگی را به حق سپردن است. در یسنه ۳۳ بند ۱۴ گوید:

«اینک زرتشت جان تن خویش را، چون دهش،
پیشکش می کند: برترین اندیشه نیک را به مزداء، برترین
کردار و برترین گفتار را به «راستی» (aša)، و برترین
فرمانبرداری و فرمانروائی را نیز»^۱.

۳- صفحه ۱۶، سطر ۱۰:

پیش از بنو نیست نیز کسان دیگری چون دهارله، ل. ه. گری و ا. میه
در زرتشتی بودن شاهان هخامنشی تردید کرده اند.

De Harlez, «La Religion persane sous les
Achéménides», *Rev. de l'instruct. publ. en
Belge.* XXXVIII. 4-15.

۱- مضمون این بند در یسنه ۱۳ پاره ۴ و یسنه ۱۴ پاره ۲ نیز تکرار

می شود.

Gray, L. H., Appendix to A. V. W. Jackson, «The Religion of the Achaemenian Kings», in *Journal of the American Oriental Society*, 1901, pp. 177 ff; «Achaemenians», in *Encyclopaedia of Religions and Ethics*, I. 72; Meillet, A., *Trois conférences sur les Gāthās de l' Avesta*, Paris, 1925, pp. 25-26.

و نیز پیش از بنویست، ج. ه. مولتون و ا. میه از کسانی بودند که اهوره مزدا را خدای بزرگ مردم ایران پیش از عهد زرتشت می دانستند.

Moulton, J. H., «Iranians», in *Encyclopaedia of Religions and Ethics*, VII. 419; Meillet, A., *op. cit.*

۴- صفحه ۲۵، پانویس شماره ۱:

ونام دختر کورش و زن داریوش، که هرودوت وائسوخولوس آن را Attosa گفته اند، ظاهراً با نام زن ویشناسب شاه که در اوستا «هوتئوسا» (Hutaosa) آمده است یکی است.

۵- صفحه ۲۸، پانویس:

گزنفون در کتاب «آئین خانه داری» (Oeconomicus) از تقسیمات طبقاتی جامعه ایرانی سخن گفته است؛ و بحث افلاطون در ترجیح یک شاه بر سایر اشکال حکومت کلاً همان نظری است که بنقل هرودت (Hrdt. III. 80-3) داریوش پس از قتل کشوماته مغ در برابر آراء یاران خود اظهار می دارد (ر.ک. ص ۵-۱۵۴).

۶- صفحه ۳۱، سطر ۱۱:

عدالت (dike) برای افلاطون مفهومی همانند rita/arta/aša داشته است. وی در کتاب نوامیس (Laws 906) بیماری را «ظلم» و سلامت را «عدالت» می شمارد؛ و در رساله کارتولوس (Kartylus 412) از قول سقراط عدالت را تعریف کرده، و آن را نیروئی دانسته است که در کلیه اجزاء عالم وجود ساری است، و علت پیدایش و مایه بقاء جهان است. «عدالت» به این معنا عیناً همان چیزی است که آریائیایان ایران و هند

باستان آن را *rita/arta* می‌نامیدند، و در صفحه ۳۰ و ۳۱ درباره آن شرحی مختصر آورده شد. برای اطلاع بیشتر، علاوه بر مآخذی که در پانویس شماره ۱ صفحه ۳۱ ذکر شده است، نگاه کنید به:

Keith, A. B., *The Religion and Philosophy of the Vedas and Upanishads*, Harvard Oriental Series, 1925, pp. 83-5;

Gonda, J., *Les religions de l'Inde*, I, Paris, 1962, pp. 97-101.

۷- صفحه ۳۱، پانویس شماره ۳:

درباره همانندی مفهوم «عدالت» و *arta*، به کتاب زیر نیز رجوع شود:

Harrison, J., *Themis*, London, 1963, pp. 526-7.

۸- صفحه ۶۶ و ۶۷، پانویس:

درباره همانندی مفهوم «عدالت» افلاطون و *arta* در پیوستهای ۶ و ۹

نیز چند نکته دیگر آورده شده.

۹- صفحه ۷۳، پانویس شماره ۱:

یادآور می‌شویم که افلاطون نیز در رساله کارتولوس (*Kartylus* 413)

از قول سقراط گوید که به عقیده برخی کسان «عدالت» خورشید است، و گروهی

دیگر آتش را عدالت می‌شناسند، و بعضی دیگر گویند که آتش مجرد، عدالت

است.

فهرست نامها و برخی از اصطلاحات

- | | |
|--|---|
| <p>آشور - ۶۲</p> <p>آنیتوخوس - ۱۳۳</p> <p>اِسْخولوس (Aeschylus) - ۱۶۲</p> <p>اِئودوکسوس (Eudoxus) - ۲۹</p> <p>۱۵۶ ، ۱۵۲ ، ۱۳۰</p> <p>ابن قتیبه - ۹۷</p> <p>ابوسعید ابوالخیر - ۱۱۳</p> <p>اِهام پُنا - ۷۷ ، ۷۸ ، ۷۹ ، ۸۰</p> <p>۱۲۶ ، ۸۷ ، ۸۴</p> <p>اتهرودا - ۷۶ ، ۷۹</p> <p>اتهرون - ۷۶ ، ۷۷</p> <p>ارته (arta) - ر. ک. اِشه (aša)</p> <p>ارته خستره - ۶۴ ، ۱۴۷</p> <p>ارجونه (Arjuna) - ۵۱ ، ۶۲</p> <p>اردشیر - ۱۵ ، ۲۱ ، ۲۴ ، ۱۳۴</p> <p>۱۵۱ ، ۱۴۴</p> <p>اردشیر بابکان - ۹۲ ، ۹۷ ، ۱۴۴</p> <p>ارسطو - ۱۲۹ ، ۱۵۲ ، ۱۵۷</p> <p>۱۵۸</p> <p>ارشامه - ۱۱ ، ۲۳</p> | <p>آبان یشت - ۸ ، ۲۰ ، ۵۱ ، ۵۹</p> <p>۷۰ ، ۷۶ ، ۸۷ ، ۹۶ ، ۱۰۸</p> <p>آتش - ۷۳ ، ۷۵ ، ۷۶ ، ۷۷ ، ۸۱</p> <p>۸۳ ، ۸۵ ، ۸۹ ، ۹۱ ، ۱۱۰</p> <p>۱۱۱ ، ۱۶۳ - و ر. ک. آذر.</p> <p>آتِلانتیس (Atlantis) - ۲۸</p> <p>آتمن - ۱۱۳</p> <p>آثار الباقیه - ۱۱۰</p> <p>آذر - ۷ ، ۷۷ ، ۷۸ - و ر. ک. آتش</p> <p>آذربایجان - ۸۸ ، ۹۱</p> <p>آذر برزین مهر - ۸۸ ، ۸۹ ، ۹۰</p> <p>۹۱</p> <p>آذرخش - ۷۶ ، ۷۷</p> <p>آذرخوره - ۷۴</p> <p>آذر فرنیغ - ۵۴ ، ۷۴ ، ۸۸ ، ۸۹</p> <p>۹۰ ، ۹۱</p> <p>آذوگشنسب - ۵۴ ، ۸۸ ، ۸۹ ، ۹۰</p> <p>۹۱ ، ۱۰۹</p> <p>آریان - (Arrian) ۱۴۴</p> <p>آژیدهاک - ۷۷ ، ۸۴</p> |
|--|---|

- ارمنستان - ۲۲
آریمانیوس (Arimanius) - ۱۵۶
اسپیتمه - ۳۴
استرابون - ۱۵۴
استوت ارته (astvat - ereta) -
۱۴۵، ۶۹
اسرار التوحید - ۱۱۳
اسفندیار - ۱۰۸، ۲۴
اسکندر - ۱۲۳، ۹۲، ۷۱
اشعیاء - ۱۳۳
اشکانیان - ۲۳
اشم وهو (ašem vohu) - ۷۳
اشوینها (Ašwinau) - ۴۷
اشه (aša) - ۷۲، ۶۱، ۴۸، ۳۳
۷۴، ۸۹، ۱۲۶. ورتک. ارته
اشه وهیشته - ۹۱، ۷
اشی یشث - ۱۰۸، ۹۶، ۷۳، ۸
افراسیاب - ۱۰۹، ۹۶، ۹۴، ۸۷
۱۱۰، ۱۲۰، ۱۲۱
افلاطون - ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸
۳۱، ۳۳، ۳۵، ۳۶، ۳۸، ۳۹
۴۱، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۵۲
۶۰، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷
۱۰۲، ۱۱۳، ۱۲۵، ۱۲۶
۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۱
۱۳۲، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۵۱
۱۵۴، ۱۵۵، ۱۶۲، ۱۶۳
اکباتان - ۱۴۹
اکد - ۱۴۸، ۶۲
اگنی (Agni) - ۷۷، ۷۵، ۷۶
۷۸، ۸۰
البدء والتاریخ - ۱۰۴
- الیرز - ۱۳۶
الواح عمادی - ۱۲۴، ۹۴
امرتات - ۹، ۷
امشاسپندان - ۱۵، ۲۵، ۳۱، ۱۴۰
۱۴۱، ۱۴۴، ۱۴۹
اناهیتا (اردوی سورا) - ۷، ۱۹
۲۱، ۴۷، ۵۸، ۵۹، ۹۷
۱۱۶
انگزه - مینو، ۹، ۱۲۷. رتک. اهریمن
انوشروان - ۱۰۵، ۱۱۰
اورمزدا - ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳
۱۴، ۱۵، ۲۱، ۲۲، ۲۹
۳۰، ۳۲، ۳۴، ۳۷، ۴۸
۶۸، ۹۶، ۱۰۹، ۱۳۹، ۱۴۰
۱۴۴، ۱۶۰
اورمسدس (Oromasdes) - ۱۳۰،
۱۳۶
اور وازیشته (آتش) - ۷۶
اوستا - ۷، ۸، ۱۴، ۱۶، ۳۲
۴۳، ۵۷، ۶۷، ۷۰، ۷۳
۷۶، ۸۳، ۸۵، ۸۷، ۹۳
۹۴، ۱۰۲، ۱۰۸، ۱۱۱
۱۱۴، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۳۰
۱۳۵، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳
۱۴۷
اهریمن - ۱۵، ۵۵، ۷۳، ۸۴
اهوره - ۱۱۷، ۱۱۹
اهوره مزدا (رتک. اورمزدا) - ۷
۸، ۱۶، ۱۸، ۱۹، ۵۴
۵۷، ۶۱، ۶۹، ۷۳، ۱۱۶
۱۱۷، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲
۱۴۳، ۱۴۷، ۱۶۲

- ۳۱، ۹۲، ۱۳۰، ۱۵۲،
 ۱۵۴، ۱۵۶،
 پلینیوس (Plinius) - ۲۸، ۱۳۰،
 ۱۵۳، ۱۵۴،
 پورشه (Puruṣa) - ۴۴،
 پوروروس (Pururavas) - ۱۰۶،
 پیشداد - ر. ک، پرذاته،
 تاوادیا (J. C. Tavadia) - ۱۶،
 توکودیدس (Tucydides) - ۲۵،
 تهمورث - ۹۰، ۱۰۶، ۱۰۸،
 تیریشث - ۷۷،
 ثعالبی - ۹۲، ۱۰۴،
 جاماسب - ۲۵،
 جمشید - ۲۵، ۵۰، ۵۳، ۵۹،
 ۷۰، ۹۴، ۹۶، ۱۰۹،
 ۱۲۱، ۱۳۵، ۱۳۶،
 چنדרه گوپتا - ۲۸،
 چیستا - ۶۷، ۶۸،
 حکمة الاشراق - ۸۲،
 حمزه اصفهانی - ۱۰۰، ۱۰۴،
 حموربی - ۶۳،
 خسرو پرویز - ۹۹، ۱۵۰،
 خشایارشا - ۱۴، ۱۵، ۲۱، ۲۳،
 ۳۲،
 خوارزم - ۲۲،
 خوارزمشاه، محمد - ۲۳،
 خورشیدیشث - ۷۴،
 خورنه - ۸۲، ۸۳، ۹۳ -
 و. ر. ک. خوره، فر،
 خوره ۷۸، ۸۱، ۸۳، ۹۱،
 ۹۳، ۹۵ - و. ر. ک. خورنه،
 فر،
 ایندرا (Indra) - ۴۷،
 بابل - ۶۲، ۶۳، ۱۴۸، ۱۴۹،
 بارتولومه (Bartholomae) -
 ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۳۸،
 بار، کای (K. Barr) - ۱۹، ۱۱۴،
 ۱۱۷،
 بردیا - ۲۴، ۳۶،
 برزی سو - ۷۶،
 برهمه (Brahma) - ۵۴،
 بطلمیوس - ۱۳۳،
 بلعمی (تاریخ) - ۵۰،
 بندھشن - ۴۱، ۵۳، ۷۱، ۷۳،
 ۷۸، ۸۰، ۸۴، ۸۶، ۸۸،
 ۹۰، ۹۳، ۱۱۰، ۱۳۶،
 ۱۴۱،
 بنونیست (E. Benveniste) - ۱۶،
 ۲۵، ۱۶۲، ۱۶۳،
 بوعلی سینا - ۱۱۳،
 بهرام - ۵۸، ۹۲، ۱۱۶، ۱۲۳،
 ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۳۷،
 بهرام گور - ۱۲۳، ۱۴۹،
 بهگودگیتا (Bhagavad-gītā) -
 ۵۱، ۵۲، ۶۲، ۱۲۵،
 بیده، ژزف (J. Bidee) - ۱۲۸،
 بیرونی، ابوریحان - ۱۱۰،
 بیللی، سرهارولد (H. Baily) -
 ۸۱، ۸۲، ۸۶،
 پرتونامه - ۹۴،
 پرذاته (Paradhāta) - ۱۰۳،
 ۱۰۴،
 پریتھی (Prithi) - ۱۰۶،
 پلوتارخوس (Plutarchus) -

- خوره در آب نهاده - ۸۷ ،
 داتستان دينيك - ۸۶
 دارمستتر (Darmesteter) - ۲۵ ،
 ۱۰۴
 داريوش - ۱۰ ، ۱۱ ، ۱۳ ، ۱۴ ،
 ۱۵ ، ۲۱ ، ۲۲ ، ۲۷ ، ۲۹ ،
 ۳۳ ، ۳۶ ، ۳۷ ، ۴۸ ، ۶۸ ،
 ۶۹ ، ۷۱ ، ۹۶ ، ۱۲۰ ، ۱۳۹ ،
 ۱۴۲ ، ۱۴۳ ، ۱۴۴ ، ۱۴۷ ،
 ۱۵۴ ، ۱۵۵ ، ۱۶۲
 دغدويه - ۸۶
 دقيقى - ۱۳۱
 دمسيكوس (Damascius) - ۱۵۶ ،
 ۱۵۹
 دواپى (Devāpi) - ۱۰۷
 دورآنكى (Dur - an - ki) - ۱۴۹
 دوشن گيمن (J. D. Guillemin)
 ۱۶ -
 دومزيل (G. Dumezil) - ۱۷ ،
 ۴۱ ، ۴۶ ، ۴۷ ، ۴۸ ، ۴۹ ،
 ۵۷ ، ۱۱۵
 دهارله (De Harlez) - ۱۶۱
 دينكرت - ۴۵ ، ۴۹ ، ۵۳ ، ۵۶ ،
 ۸۵ ، ۹۵ ، ۹۸ ، ۱۰۹ ، ۱۳۴ ،
 ۱۳۵ ، ۱۳۶ ، ۱۴۲
 دين يشت - ۶۸
 ديوگنس لائريتوس (Diogenes)
 ۱۴۴ Laertius)
 ذكاء ، يحيى - ۴۹
 راما (Rāmā) - ۱۲۵
 رامايينه (Rāmāyana) - ۱۲۵
 رام يشت - ۷۰ ، ۱۰۸ ، ۱۳۶
 رثه‌اشتر (ارتشتار) - ۴۴
 رتو - ۱۱۷ ، ۱۱۸
 ريشتى شنه (Rištigene) - ۱۰۷
 ريگ ودا - ۴۴ ، ۴۶ ، ۷۲ ، ۷۵ ،
 ۷۶ ، ۷۸ ، ۸۰ ، ۸۲ ، ۸۳ ،
 ۸۹ ، ۱۰۶ ، ۱۰۷ ، ۱۱۱
 زاتسپرم - ۷۹ ، ۸۵ ، ۸۶ ، ۸۸ ،
 ۸۹
 زامياديشت - ۴۳ ، ۵۰ ، ۵۳ ،
 ۵۵ ، ۷۰ ، ۷۳ ، ۷۷ ، ۸۴ ،
 ۸۷ ، ۸۸ ، ۹۱ ، ۹۴ ، ۱۳۴
 ۱۳۶ ، ۱۳۷ ، ۱۴۱
 زئوس (Zeus) - ۲۸ ، ۱۳۰ ، ۱۶۰
 زرتشت - ۷ ، ۸ ، ۹ ، ۱۵ ، ۱۸ ،
 ۱۹ ، ۲۱ ، ۲۳ ، ۲۷ ، ۲۹ ،
 ۳۲ ، ۴۸ ، ۵۹ ، ۶۵ ، ۶۷ ،
 ۸۵ ، ۹۲ ، ۱۰۶ ، ۱۱۴ ،
 ۱۱۵ ، ۱۱۶ ، ۱۱۷ ، ۱۲۷ ،
 ۱۳۰ ، ۱۳۳ ، ۱۵۲ ، ۱۶۲
 زرتشت بهرام پژدو - ۷۳
 زراتشنامه - ۷۳
 زلر ، ادوارد (E. Zeller) - ۱۲۸
 زيهنر (P. C. Zaehner) - ۱۷ ،
 ۴۳ ، ۴۶ ، ۴۹ ، ۵۴ ، ۸۰
 سبزوار - ۶۳
 سپنتارميتى - ۷ ، ۱۹ ، ۴۸
 سپنته‌مينو - ۹ ، ۱۹ ، ۱۲۷
 سروش - ۸ ، ۱۹
 سقراط - ۲۵ ، ۳۲ ، ۱۵۴ ، ۱۶۲
 ۱۶۳
 سليمان - ۶۳
 سمرديس - (Smerdis) - ۲۴

- ۹۵، ۸۸
 فردوس - ۱۵۱، ۱۵۰، ۱۴۹
 فردوسی - ۱۲۵، ۱۰۹، ۱۰۸
 ۱۴۵، ۱۳۷، ۱۳۵
 فرکودس (Pherecydes) - ۱۵۲
 فرودین یشت - ۸۷، ۷۳، ۴۳
 ۱۰۳
 فره ایزدی - ۹۹
 فرهموبدی - ۹۹
 فریدون - ۱۰۹، ۱۰۶، ۹۶، ۸۸
 ۱۲۶، ۱۲۴، ۱۲۱، ۱۱۵
 فیثاغورث - ۱۵۲
 فیروزشاه ساسانی - ۱۱۰
 قم - ۲۳
 کارنامه اردشیر بابکان - ۹۱
 کانگا (Kanga) - ۱۰۴
 کاوس - ۱۴۵، ۱۰۸، ۷۰
 ۱۵۰
 کتسیاس (Ctesias) - ۲۴
 کرین، هانری (H. Corbin) -
 ۸۲، ۵۴
 کرپن (Karapan) - ۱۱۵، ۱۱۴
 ۱۶۱
 کریستن سن (A. Christensen)
 ۱۰۵، ۱۶
 کریشنه (Kriṣṇa) - ۵۲
 کمبوجیه - ۲۴
 کنت، رولند (R. Kent) - ۱۰
 ۱۱۶، ۱۰۳، ۲۰
 کنگ دژ - ۱۵۰، ۱۳۷
 کورش - ۱۶۲، ۱۳۳، ۲۷
 کوی (Kavi) - ۱۶۱
 سوتکرنسک - ۱۳۶، ۹۴
 سوپی لولیومه (Supiluliuma) - ۴۷
 سوداس (Sudās) - ۱۰۶
 سومر - ۱۴۸، ۶۲
 سومه (Soma) - ۸۹، ۸۳
 سهروردی - ۸۲، ر. ک. شیخ اشراق
 سیارات - ۱۴۹
 سیاوش - ۱۵۰، ۱۳۶
 سیندهو کشیت (Sindhukṣit) -
 ۱۰۶
 شاپور دوم - ۷۵
 شاهنامه - ۱۰۸، ۱۰۰، ۹۴، ۹۲
 ۱۲۶، ۱۲۳، ۱۲۲، ۱۰۹
 شنتنو (Šantanu) - ۱۰۷
 شودره (šudra) - ۱۲۵، ۴۴
 شیخ اشراق - ۹۴
 شنتنو (Šantanu) - ۱۰۶
 ضحاک - ۱۲۰، ۹۶، ۹۴، ۵۱
 ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۴ (و ر. ک.)
 اژی دهاک
 طوس - ۱۲۶
 طهمورث - ۹۴
 عالم کبیر (macrocosmos) - ۴۶
 عالم صغیر (microcosmos)
 عدالت (dike) - ۳۱، ۳۰، ۲۸
 ۱۲۷، ۴۱، ۳۲
 عزرا - ۱۴۴
 عهد عتیق (کتاب) - ۱۵۰، ۱۳۳
 عیون الاخبار - ۹۷
 غرراخبار ملوک الفرس - ۱۰۴
 فارسنامه ابن بلخی - ۱۰۴، ۱۰۰
 فراخکرت (دریا) - ۸۷، ۷۷

- مکابوزوس - ۱۵۵
 منوچهر - ۹۹، ۱۱۰، ۱۴۶
 موله، ماریان (M. Molé) - ۱۷، ۹۰
 مهریشت - ۲۰، ۴۹، ۵۷، ۶۷، ۸۴، ۱۱۱
 میثره - ۱۵، ۲۱، ۴۷، ۵۷، ۵۸، ۸۳
 میه - (A. Meillet) - ۱۶۲
 ناستیه‌ها (Nastya) - ۴۷
 نریوسنگ - ۹۳
 نظامی - ۱۳۷، ۱۴۶، ۱۴۹
 نیبرگ (Nyberg) - ۱۶
 وایو (Vayu) - ۷، ۱۹، ۷۰
 وازیشته (آتش) - ۷۶
 واستریوش - ۴۴
 وایشیه (Vaiśya) - ۴۳، ۴۴
 وروکشه (دریا) - ۷۷، ۸۷
 (ور.ك. فراخکرت)
 ورونه (Varuna) - ۴۷، ۴۸، ۸۳
 وندیداد - ۹، ۱۴، ۴۳، ۸۶، ۸۷
 ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۵۰
 وهومنه - ۷، ۱۹، ۴۸، ۹۲
 ۱۱۷، ۱۳۳
 ویدن گرن (G. Widengren) - ۱۶، ۱۱۴
 ویس و رامین - ۱۰۰، ۱۰۱
 ویشناسپ - ۲۳، ۲۵، ۱۱۴
 ۱۶۲ - ور.ك. کی ویشناسپ،
 کی گشتاسپ
 ویشناسپ یشت - ۴۳
 ویشنو (Viṣṇu) - ۱۲۵
 کوپیر (F. Kuiper) - ۱۶
 کوبیناک (A. Cauaignac) - ۲۲
 کی ایوه - ۸۸
 کیانسیه (دریاچه) - ۸۷
 کیخسرو - ۵۹، ۸۸، ۹۴، ۹۶
 ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۶، ۱۰۸
 ۱۱۵، ۱۲۱
 کی گشتاسپ - ۵۹، ۷۰، ۸۸
 کیقباد - ۱۱۲
 کی ویشناسپ - ۱۱۲، ۱۱۴
 (ور.ك. کی گشتاسپ)
 گئوماته - ۲۴، ۱۴۴، ۱۶۲
 گرشاسپ - ۵۹
 گرشویچ (I. Gershevich) - ۱۲
 گزانتوس (Xantus) - ۱۵۳
 گزنفون - ۲۴، ۴۹، ۱۲۹
 ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۶۲
 گزنوفاس - ۶۶، ۶۷
 گشتاسپ - ۱۰۶، ۱۳۳، ۱۳۷
 ر.ك. کی گشتاسپ، کی -
 ویشناسپ.
 کوتمه - ۲۴
 گودرز - ۱۰۹
 گیو - ۱۰۹
 لائرتیوس، دیوکنس ۱۲۹، ۱۵۴
 ۱۵۶، ۱۵۹ - ر.ك. دیوکنس
 لائرتیوس
 لومل (H. Lommel) - ۱۶
 مانو (آئین نامه) - ۱۰۱
 متی وزه (Mativaza) - ۴۷
 مجمل التواریخ والقصص - ۱۰۰
 معجم البلدان - ۲۳

- هند - ۱۹، ۲۸، ۳۰، ۴۱، ۴۲، ۴۶،
 ۴۸، ۵۰، ۶۷، ۷۲، ۷۳،
 ۷۴، ۷۵، ۷۷، ۷۹، ۸۰،
 ۸۱، ۱۰۱، ۱۰۵، ۱۱۲،
 ۱۳۷، ۱۶۰، ۱۶۲،
 هوروات - ۷، ۹، ۴۸،
 هوشنگ - ۹۰، ۱۰۰، ۱۰۲،
 ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۲۵،
 هومه - ۷، ۸، ۷۰،
 یجورودا - ۷۲، ۸۰،
 ییاتی (Yayāti) - ۱۰۶،
 بیگر، وارن (W. Jaeger) -
 ۶۶، ۶۷،
 هادخت نسک - ۹۲،
 هخامنشی - ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۲۲،
 ۳۳، ۳۸، ۴۵، ۴۸، ۶۸،
 هراکلیتوس (Heraclitus) - ۷۵،
 ۱۵۲،
 هرتسفلد (Herzfeld) - ۱۴، ۱۷،
 هرودت - ۲۴، ۳۲، ۱۲۸،
 ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۷، ۱۴۸،
 ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۸، ۱۵۹،
 ۱۶۰، ۱۶۲،
 هرمزد یشت - ۶۹، ۱۱۷،
 هرمیپوس (Hermipus) - ۱۵۳،
 ۱۵۶،
 هفت پیکر - ۱۲۵، ۱۴۹، ۱۵۰،

Bibliography

- Anklesaria, B.T.,** Zand—Akāsth, Iranian Bundahišn, Bombay, 1956.
 ' Pahlavi Vendidad, Bombay, 1949.
- Bally, H. W.,** Zoroastrian Problems in the Ninth—Century Books, Oxford, 1943.
- Barr, K.,** Avesta, Kobenhaven, 1954.
- Bartholomae, Ch.,** Altiranisches Worterbuch, Strassburg, 1904.
- Benveniste, E.,** The Persian Religion according to the Chief Greek Texts, Paris, 1929.
 ' «Les classes sociales dans la tradition avestique», J. Asiatique, 1932.
 ' Titre et noms propres en Iranien ancien, Paris, 1966.
- Bidez et Cumont,** Les mages hellenisés, Paris, 1938.
- Bhawe, S. S.,** The Soma Hymns of the Rigveda, Baroda, 1962.
- Brugmann, K.,** Grundriss der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen, Strassburg, vol. I, 1897.

- Budge, E. A. W.,** A Guide to the Babylonian and Assyrian Antiquities, (British Museum) 1922.
- Carnoy, A. J.** «Zoroastrianism», Hastings' Encyclopaedia of Religion and Ethics.
- Cavaignac, A.,** «Note sur l'origine du calendrier zoroastrien», J. Asiatique, 202 (1923).
- Christensen, A.,** Les gestes des rois dans les traditions de l'Iran antique, Paris, 1936.
 « Essai sur la démonologie iranienne, Kobenhavn, 1941.
- Clemen, C.,** Fontes historiae religionis Persicae, Bonn, 1920 (Engl. tr. by Fox & Pember-ton, in the Journ. of the Cama Oriental Inst., 14 1929).
- Corbin, Henry,** OEuvres philosophiques et mystiques de Shihabaddin Yayā Sohrawardi, Tehran, 1962.
 « Terre Céleste et Corps de Resurrection, de l'Iran Mazdéen a l'Iran Shī'ite, Paris, 1960.
- Cornford, F. M.,** From Religion to Philosophy, New York, 1957.
- Darmesteter, J.,** Le Zend-Avesta, 3 vols., Paris, 1892.
- Dhabhar, B. N.,** The Pahlavi Rivāyāt accompanying the Dādistān-i Dīnīk, Bombay, 1913.
 « Translation of Zand-i Khurtak Avistāk, Bombay, 1963.
- De Harlez,** «La religion persane sous les Achéménides», Rev. de l'instruct. publ. en Belge, XXXVIII.

- Dowson, J.,** A Classical Dictionary of Hindu Mythology, London, 1950.
- Diogenes Laertius,** Lives of Eminent Philosophers, (Engl. tr.), The Loeb Class. Lib., Cambridge, Mass, 1950.
- Duchesne - Gullemin, J.,** Ohrmazd et Ahriman, Paris, 1953.
- ‘ The Western Response to Zoroaster, Oxford, 1958.
- ‘ La religion de l’ Iran ancien, Paris, 1962.
- ‘ Annali dell’ Istituto Orientale di Napoli, Ser. Ling., V, 1963.
- ‘ ‘Heraclitus and Iran’, History of Religions, Univ. of Chicago, 1963.
- ‘ Symbols and Values in Zoroastrianism, New york, 1966.
- Dumézil, G.,** Tarpeia, Paris, 1947.
- ‘ Les dieux des Indo-Européens, Paris, 1952.
- ‘ Naissance d’ archange, Paris, 1945.
- ‘ L’ idéologie tripartite des Indo-Européens, Bruxelles, 1958.
- Eisler, R.,** Weltenmantel und Himmelszelt, München, 1910.
- Ellade, M.,** Cosmos and History, New york, 1959.
- Friedlander, Paul,** Der Grosse Alcibiades, Bonn, 1921.
- ‘ Plato, New york, 1958.
- Geldner, K.,** Avesta (ed.), Stuttgart, 1886-95.
- Gershevitch, I.,** The Avestan Hymn to Mithra, Cambridge, 1959.

- Gershevitch, I.,** «Zoroaster's Own Contribution»,
Journal of Near-Eastern Studies,
XXIII, 1965.
- Gomperz, Th.,** Greek Thinkers, 4 Vols., (Engl. Tr.),
London, 1920.
- Gonda, J.,** Les religions de l'Inde, Paris, 1962.
« Change and Continuity in Indian
Religion, The Hague, 1965.
- Gray, L. H.,** Appendix to A. V. W. Jackson, «The
Religion of the Achaemenian Kings»,
in Journl of the American Oriental
Society, 1901.
« Achaemenians», in Encyclopaedia of
Religion and Ethics.
- Griffith, R. T. H.,** The Texts of White Yajurveda, (3rd ed.),
Benaras, 1957.
- Gruppe, O.,** Die griechischen Culte und Mythen
in ihren Beziehungen zu den orienta-
lischen Religionen, Leipzig, 1887.
- Guthrie, W. K. C.,** Orpheus and Greek Religion, New york,
1966.
- Harlsson, Jane,** Themis, A Study in the Social
Origins of Greek Religion, London,
1963.
- Hastings, J.,** Encyclopaedia of Religion and Ethics,
1914.
- Herodotus,** History, Engl. tr., London, 1904.
- Herzfeld, H.,** Zoroaster and his World, 2vols.,
Princeton, 1947.

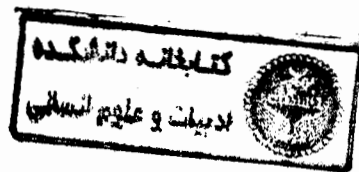
- Jaeger, W.,** Journal of Religions, 18 (1938).
 ' Aristotle, Oxford, 1962.
 ' Paideia: the Ideals of Greek Culture, Oxford Univ. Press, N. Y., 1965.
- Jackson A. V. W.,** Zoroaster, the Prophet of Ancient Iran, New York, 1899.
- Kanga, K. E.,** A Complete Dictionary of the Avestan Language, Bombay, 1900.
- Keith, A. B.,** The Veda of the Black Yajus School. Taittiriya Samhitā, (Engl. tr.), 2 vols. Harv. Or. Series, 1914.
 ' The Religion and Philosophy of the Vedas and Upanishads, Harvard Oriental series, 2 vols., 1925.
- Kent, R. G.,** Old Persian, New Haven, 1953.
- Kirk, G. S. & Raven, J. E.,** Presocratic Philosophers, Cambridge, 1962.
- Kramer, S. N.,** History Begins at Sumer, New York, 1956.
- Kuiper, F.,** Indo-Iranian Journal, 1960.
- Lakshman Sarup,** The Nighantu and the Nirukta (text and transl.), Delhi, 1967.
- Lefever, H.,** 'The Idea of Sin in the Rigveda', The Eighth All-India Conference, Mysore, 1935.
- Levy, G. R.,** 'The Oriental Origin of Herakles', Journ. Hell. stud., 1934.
- Lewy, Hildegard de** 'The Genesis of the Faulty Persian Chronology', J. of the Am. Or. Soc., LXIV (1944).

- Liddell and Scott**, A Greek-English Lexicon, Oxford, 1966.
- Lommel, H.**, Die Religion Zarathustra's nach dem Avesta dargestellt, Tübingen, 1930.
- Macdonell and Keith**, Vedic Index of Names and Subjects, 2 vols., London 1912.
- Meillet, A.**, Trois conférences sur les Gâthâs de l' Avesta, Paris, 1925.
- Meillet, A. & Ernout, A.**, Dictionnaire étymologique de la langue Latine, 4e éd., Paris, 1967.
- Mills, L. H.**, Zarathustra, Philo, the Achaemenids and Israel, Chicago, 1906.
- Molé, M.**, Cult, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien, Paris, 1963.
' La légende de Zoroastre selon les textes Pehlevis, Paris, 1967.
- Moulton, J. H.**, 'Iranians', in Hastings, Encyclopaedia of Religion and Ethics.
- Müller, F. Max**, Rigveda Samhitā, 2nd ed., 1890-2.
- Nock, A. D.**, 'A Vision of Mandulis Aion', Harv. Theol. Rev., 1934.
' Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background, New York, 1964.
- Nyberg, H. S.**, Die Religionen des alten Iran, Leipzig, 1938.
- Ogden, Ch. J.**, 'The Story of Cambyses and the Magus, as Told in the Fragments of Ctesias', in Sir Jamsetjee Jejeebhoy Jubilee Volume, Bombay, 1914.

- Olmstead, A. T.,** History of the Persian Empire, Chicago, 1948.
- Parrot, A.,** Ziggurats et tour de Babel, Paris, 1949.
- Plato,** The Dialogues of Plato, Engl. tr. by B. Jowett, New York, 1937.
- Radhakrishnan, S.,** Principal Upanishads, (text and transl.), London, 1953.
 ‘ The Bhagavadgītā, (text and tr.) London, 1960.
- Ramnoux, C.,** «Un episode de la rencontre est-ouest, Zoroastre et Heraclite», Revue de la Mediteranee, 1959.
- Renou, L.,** Journal Asiatique, 1952.
- Tavadia, J. C.,** J. Bombay. As. Soc., 1953.
- Widengren, G.,** Les religions de l'Iran, Paris, 1968.
- Whitney, W. D.,** Atharva-veda Samhitā, Harv. Or. Serise, 1905.
- Xenophon,** Cyropaedia, Engl. tr., London, 1916.
- Zaehner, R. C.,** Zurvan. A Zoroastrian Dilema, Oxford, 1955.
 ‘ The Dawn and Twilight of Zoroastr-
 ianism, London, 1961.
- Zeller, E.,** Outlines of the History of Greek Philosophy, New York, 1964 (13 th ed.).
- Zimmer, H.,** Philosophies of India, New York, 1951.

صفحه	سطر	درست
۷	۸	<i>Khshathra</i>
۱۰	۳	<i>Auramazdāh</i>
۱۶	۱۰	بنو نیست
۱۷	۱	زیهتر
۱۷	۹، ۶	گیمن
۱۹	۱- پانویس	«
۲۱	۱۰	خشیارشا
۲۷	۲- پانویس	شهزادگان
۳۱	۱۱	<i>Politicus</i>
۳۱	۲- پانویس	<i>History</i>
۳۱	«	and Iran
۴۱	۱۰	توأم باشد
»	۱۵	مربوط بدان
۴۳	۲- پانویس	غیر آریائی
»	۱۲- پانویس	<i>Vedic Index</i>
۵۲	۱۶	آفریدگان
۵۸	۲۰	<i>Aréduvī</i>
»	۲۱	بی آهو
۷۳	۱۸- پانویس	زراتشتنامه
۷۵	۱۳- پانویس	<i>Religion and</i>
۷۷	۱۱	کشاکش
۸۰	۱۲- پانویس	وازیشته
۸۴	۱۸	سه دیگر
۹۵	۱۷	<i>Vaṇghuyā čistōiš</i>
۱۰۰	۵- پانویس	انه کان
۱۰۲	۵- پانویس	<i>règle</i>
۱۰۵	۸	دور از وجه
۱۱۶	۵	اهونه ور
۱۳۳	۷	پرکشزار
۱۳۷	۳	روایات پهلوی
۱۴۹	۵	هفتگانه
۱۵۵	۱۶	عقاید زروانی
۱۶۱	۵	کوی

Plato's Kallipolis and Ideal Kingship in Ancient Iran



Fathullah Mujtaba'i

کتابخانه و اسناد ملی ایران
کتابخانه و اسناد ملی ایران
کتابخانه و اسناد ملی ایران
کتابخانه و اسناد ملی ایران



Anjoman Farhang Iran Bastan
Publication No. 4